



EL FIN DE LA FE

RELIGIÓN, TERROR,
Y EL FUTURO DE LA RAZÓN

SAM HARRIS

paradigma

Annotation

Publicado en el 2004 obtuvo al año siguiente el primer premio en la categoría no ficción de los premios PEN/Martha Albrand. En octubre de 2005 llegó al cuarto puesto de la lista de best sellers del New York Times y permaneció en la lista durante 33 meses.

En *El fin de la fe* Harris analiza la religión organizada, el conflicto entre la fe religiosa y el pensamiento racional y los problemas que causa la demagoga 'tolerancia' al fundamentalismo religioso.

Expone que no solo los fundamentalismos son peligrosos, las posturas moderadas en la religión presentan considerables peligros, ya que la manera en que hemos acomodado la fe religiosa en nuestra sociedad oculta el papel que representa la fe en la perpetuación de los conflictos humanos y nos alerta contra la intromisión de las diferentes confesiones religiosas en la política mundial.

Harris hace una llamada -tanto laica como humanista- a la elaboración de una ética y una espiritualidad verdaderamente modernas.

-
- [1 - LA RAZÓN EN EL EXILIO](#)
 - [2 - LA NATURALEZA DE LA CREENCIA](#)
 - [3 - A LA SOMBRA DE DIOS](#)
 - [4 - EL PROBLEMA CON EL ISLAM](#)
 - [5 - AL OESTE DEL EDÉN](#)
 - [6 - UNA CIENCIA DEL BIEN Y DEL MAL](#)
 - [7 - EXPERIMENTOS DE LA CONSCIENCIA](#)
 - [EPÍLOGO](#)
 - [POSTFACIO](#)
 - [AGRADECIMIENTOS](#)
 - [BIBLIOGRAFÍA](#)
 - [notes](#)
 -
 -
 -
 -
 -
 -
 -
 -

[illegible]

[illegible]

[illegible]

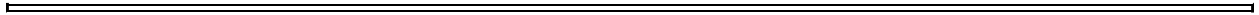
[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

-
-
-



Sam Harris

El Fin de la Fe

Traducción de Lorenzo F. Díaz

Título original: The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason
© Sam Harris, 2004
© de la traducción: Lorenzo F. Díaz, 2007
© 2007, de la presente edición: Editorial Paradigma
ISBN: 978-84-936048-1-3

1 - LA RAZÓN EN EL EXILIO

El joven sube al autobús cuando éste sale de la terminal. Va vestido con un abrigo. Debajo del abrigo lleva una bomba. Los bolsillos llenos de clavos, cojinetes y raticida.

El autobús está lleno de gente y se dirige al centro de la ciudad. El joven se sienta junto a una pareja de edad mediana. Esperará a que el autobús llegue a la siguiente parada. La pareja sentada a su lado parece querer comprar una nevera nueva. La mujer está decidida a comprar un modelo concreto, pero al marido le preocupa que sea demasiado caro. Señala otro en el folleto que ella mantiene abierto sobre el regazo. La siguiente parada asoma a lo lejos. Las puertas del autobús se abren. La mujer comenta que el modelo elegido por su marido no cabe en el espacio que hay bajo los armarios de la cocina. Nuevos pasajeros ocupan los últimos asientos libres y empiezan a amontonarse en el pasillo. El autobús está lleno. El joven sonríe. Presiona un botón y se destruye a sí mismo, a la pareja de su lado y a veinte personas más que viajan en el autobús. Los clavos, los cojinetes y el raticida se encargan de que haya más bajas en la calle y en los coches circundantes. Todo ha ido según el plan.

Los padres del joven se enterarán pronto de lo sucedido. Aunque se apenaran por perder un hijo, sentirán un tremendo orgullo por lo que ha hecho. Sabrán que está en el cielo y que ha preparado el camino para cuando ellos le sigan. También ha mandado a sus víctimas al sueño eterno. Es una victoria doble. Los vecinos encontrarán su acto digno de ser celebrado y honrarán a los padres del joven regalándoles comida y dinero.

Todo esto son hechos. Es lo único que sabemos con seguridad de ese joven. ¿Podríamos deducir algo más a partir de su conducta? ¿Era popular en el instituto? ¿Era rico o era pobre? ¿Tenía una gran inteligencia o tenía poca? Sus actos no nos proporcionan ninguna pista al respecto. ¿Tenía educación universitaria? ¿Le esperaba un brillante futuro como ingeniero? Su conducta no contesta a preguntas de este tipo, ni de otros cientos¹. ¿Por qué, entonces, resulta tan trivialmente sencillo saber, casi podríamos apostar la vida a que acertaremos, cuál era la religión del joven?²

Una creencia es una palanca que, una vez accionada, mueve casi todo lo

que conforma la vida de una persona. ¿Eres un científico? ¿Un liberal? ¿Un racista? Todo eso no son sino diferentes clases de creencias. Las creencias definen tu visión del mundo, dictan tu conducta, determinan tus respuestas emocionales ante otros seres humanos. Si tienes alguna duda, piensa en cómo cambiaría de pronto tu vida si llegaras a creer una sola de las siguientes proposiciones:

1. Sólo te quedan dos semanas de vida.
2. Has ganado un premio de lotería de cien millones de dólares.
3. Los alienígenas te han implantado un receptor en el cráneo y manipulan tus pensamientos.

Todo eso sólo son palabras... hasta que te las crees. Entonces se vuelven parte del mismo funcionamiento de tu mente, determinando tus deseos, miedos, expectativas y tu subsiguiente conducta.

Pero parece que algunas de nuestras creencias más queridas sobre el mundo suponen un problema, pues nos conducen de forma inexorable a matarnos unos a otros. Una mirada a la historia, o a las páginas de cualquier periódico, nos muestra que las ideas separan a unos grupos de seres humanos de otros, uniéndolos sólo matanzas cuyo único nexo común es la religión. Si alguna vez nuestra especie llega a exterminarse mediante la guerra no será porque esté escrito en las estrellas sino porque estaba escrito en nuestros libros. Lo que determinará nuestro futuro es lo que vayamos a hacer en el presente con palabras como «Dios», «paraíso» y «pecado».

Nuestra situación es la siguiente. La mayor parte de la gente que vive en este mundo cree que el Creador del universo ha escrito un libro. Por desgracia, tenemos a nuestro alcance diferentes versiones de ese libro, y cada uno de ellos afirma tener la exclusiva de la infalibilidad. La gente tiende a organizarse en facciones a partir de las afirmaciones incompatibles que se hacen en esos libros, en vez de hacerlo a partir del lenguaje, el color de la piel, el lugar de nacimiento, o cualquier otro criterio tribal. Cada uno de esos libros urge a sus lectores a adoptar una serie de creencias y prácticas concretas, algunas benignas, muchas no. No obstante, todos ellos están perversamente de acuerdo en un único punto de fundamental importancia: Dios no apoya el «respeto» por las demás creencias, o por lo que puedan opinar los infieles. Aunque todos los credos han sido tocados en alguna que otra ocasión por el espíritu del ecumenismo, el principio central de todas las tradiciones religiosas dicta que las demás están equivocadas o, en el mejor de los casos, peligrosamente incompletas. Por tanto, la intolerancia es intrínseca al credo religioso. Desde el mismo momento en que

una persona cree, cree *de verdad*, que las ideas pueden conducir a la felicidad eterna, o a su antítesis, ya no puede tolerar la posibilidad de que sus seres queridos puedan desviarse del buen camino, por su cuenta o por la influencia de los infieles. Sencillamente, la certeza de que existe otra vida es incompatible con la tolerancia en ésta.

Hacer esta clase de observaciones supone un problema inmediato, puesto que ahora mismo, en toda nuestra cultura, es tabú criticar la fe de una persona. Liberales y conservadores tienen un raro consenso religioso al respecto: las creencias religiosas quedan al margen de cualquier discurso racional. Se considera de mala educación criticar la idea que tenga alguien sobre Dios y la otra vida, pudiéndose criticar sus ideas sobre física o historia. Por eso no suele tenerse en cuenta el papel que juega la fe en el acto de un suicida musulmán al hacerse explotar junto a una veintena de inocentes en una calle de Jerusalén. Sus motivos siempre serán políticos, económicos o completamente personales. La gente desesperada siempre hará cosas terribles al margen de la fe. La fe, en sí misma, siempre es exonerada de toda culpa, en todas partes.

Pero la tecnología tiene su propia manera de crear nuevos imperativos morales. Nuestros progresos tecnológicos en el arte de la guerra han acabado por convertir nuestras diferencias religiosas, y por tanto nuestras *creencias* religiosas, en algo antitético a la supervivencia. Ya no podemos seguir ignorando el hecho de que millones de nuestros vecinos creen en la metafísica del martirio, o en la verdad literal del *Apocalipsis*, o en cualquier otra idea fantástica que lleve milenios acechando en la mente de sus fieles creyentes, porque ahora nuestros vecinos están armados con armas químicas, biológicas y nucleares. No hay duda de que estos cambios delimitan la fase terminal de nuestra credulidad. Palabras como «Dios» y «Alá» deben seguir el camino de «Apolo» y «Baal», o acabarán con nuestro mundo.

Unos pocos minutos en el cementerio de las malas ideas nos dirán que semejante revolución conceptual es viable. Pensemos, por ejemplo, en la alquimia: fascinó al hombre durante más de mil años, pero a cualquiera que afirme hoy día que es un alquimista experimentado difícilmente se le considerará capacitado para tener un puesto de responsabilidad en nuestra sociedad. La religión basada en la fe debería seguir ese mismo camino a la obsolescencia.

¿Cuál es la alternativa a la religión tal y como la conocemos? Resulta que esa no es la pregunta correcta. La química nunca fue la «alternativa» a la alquimia; fue un cambio completo de la ignorancia más absoluta a un conocimiento real³. Descubriremos que, tal y como pasó con la alquimia, el hablar de una «alternativa» a la fe religiosa es no saber de lo que se habla.

Los creyentes se encuadran dentro de unos parámetros muy claros: unos obtienen solaz e inspiración de una tradición espiritual específica, al tiempo que procuran mantener la tolerancia y la diversidad, mientras otros quemarían la tierra hasta sus cimientos si así pueden poner fin a una herejía. En otras palabras: hay religiosos *moderados* y religiosos extremistas, y no hay que confundir sus diferentes pasiones y objetivos. No obstante, uno de los temas centrales de este libro es la creencia de que los religiosos moderados son portadores a su vez de un dogma terrible: creer que alcanzaremos la paz cuando todos hayamos aprendido a respetar las creencias sin base de los demás. Espero poder demostrar que este ideal de tolerancia religiosa, nacido del concepto de que todo ser humano es libre de creer lo que quiera de Dios, es una de las principales fuerzas que nos abocan al abismo.

Hemos tardado en darnos cuenta de hasta qué punto la fe religiosa perpetúa la inhumanidad del hombre respecto al hombre. No es sorprendente, puesto que muchos seguimos creyendo que la fe es un componente esencial a la vida humana. Ahora bien, hay dos mitos que mantienen a la fe por encima de la crítica racional y que parecen alimentar por igual tanto al extremismo religioso como a la moderación: El primero es decir que la mayoría creemos que la gente puede obtener cosas buenas de la fe religiosa (por ejemplo, comunidades más sólidas, una conducta ética, experiencia espiritual) que no pueden obtenerse de otro modo; y, el segundo, que también creemos que las cosas terribles que a veces se cometen en nombre de la religión no son consecuencia de la *fe* propiamente dicha sino de nuestra vil naturaleza —de fuerzas como la avaricia, el odio y el miedo—, y que el mejor remedio para ellas (cuando no el único) son las creencias religiosas. Estos dos mitos, unidos, parecen otorgarnos la inmunidad perfecta a los estallidos de razonamiento de nuestro discurso público.

Hay muchos religiosos moderados que parecen haber tomado el elevado camino del pluralismo, otorgando igual validez a todos los credos, pero así no se fijan en las afirmaciones indiscutiblemente sectarias de cada uno. Mientras un cristiano crea que sólo sus hijos bautizados podrán salvarse el día del Juicio Final, nunca «respetará» las creencias de los demás, pues de esas mismas creencias nacen las llamas del infierno destinadas a quienes crean en ellas. Tanto musulmanes como judíos suelen asumir la misma visión arrogante de su credo y llevan milenios reiterando de forma apasionada los errores de los credos ajenos. No hace falta decir que todas esas creencias rivales se mantienen al margen de toda evidencia racional.

Aún así, intelectuales tan vanados como H.G. Wells, Albert Einstein, Carl Jung, Max Planck, Freeman Dyson y Stephen Jay Gould afirman que la guerra

entre la razón y la fe acabó hace mucho. Según ellos, no hay necesidad de que lo que creemos sobre el universo sea coherente. Se puede ser cristiano temeroso de Dios un domingo y científico esforzado la mañana del lunes, sin tener que dar cuentas de la barrera que parece haberse creado en su mente mientras dormía. Digamos que puede tener motivos para hacer esto, y además creerlo. Tal y como ilustrarán los primeros capítulos de este libro, el que pase esto se debe a que la Iglesia occidental ha acabado tan maltrecha políticamente que cualquiera puede permitirse el pensar así. La idea de Gould de un «concordato amistoso» entre la fe y la razón resultaría delirante en lugares donde los intelectuales aún pueden ser lapidados por dudar de la veracidad del Corán⁴.

Con ello no quiero decir que el principal motivo de preocupación del creyente, moderado o extremista, sea cuestión trivial o incluso equivocada. Es innegable que la mayoría de nosotros tenemos necesidades emocionales y espirituales que ahora satisface la religión generalizada, aunque sea de forma sesgada y a un precio terrible. Y hay necesidades que nunca satisfará la mera comprensión del mundo, sea esa comprensión científica o de otro tipo. Resulta evidente que hay una dimensión sagrada en nuestra existencia y hacer las paces con ella bien puede ser el objetivo más elevado al que le quepa aspirar al ser humano. Pero descubriremos que, para conseguirlo, no se requiere el creer en propuestas improbables como que Jesús nació de una virgen o que el Corán es la palabra de Dios.

El mito de la «moderación» religiosa

La idea de que cualquiera de nuestras religiones representa la palabra infalible del Único Dios Verdadero requiere una ignorancia enciclopédica en historia, mitología y arte, puesto que los credos, rituales e iconografías de cada una de esas religiones delatan siglos de intercambio entre ellas. Sea cual sea su imaginario origen, las doctrinas de las religiones modernas siguen siendo tan insostenibles como las que acabaron hace miles de años en el vertedero de la mitología por falta de seguidores; hay tantas pruebas que justifiquen la creencia en la existencia literal de Yahvé y Satanás como las había de que Zeus se sentaba en el trono de su montaña mientras Poseidón agitaba las aguas.

Según la agencia Gallup, el 35 por ciento de los norteamericanos cree que la Biblia es la palabra literal e infalible del Creador del Universo⁵. Un 48 por ciento cree que es la palabra «inspirada» por Dios, igualmente infalible, aunque algunos de sus pasajes deban interpretarse de forma simbólica para que su

verdad se haga pública. Sólo el 17 por ciento dudamos de que existiera una personificación de Dios que, en su infinita sabiduría, se molestó en redactar ese texto, o que, ya puestos, crease la Tierra con sus 250.000 especies de escarabajos. Un 46 por ciento de los norteamericanos dan por válida una visión literal de la creación (el 40 por ciento creen que Dios ha guiado la creación a lo largo de millones de años). Esto significa que hay 120 millones de personas que sitúan el Big Bang unos 2.500 años *después* de que babilonios y sumerios aprendieran a fermentar la cerveza. Si aceptamos las encuestas, casi 230 millones de americanos creen que un libro que no evidencia unidad de estilo o coherencia interna alguna fue escrito por una deidad omnisciente, omnipotente y omnipresente. Seguramente, una encuesta entre los hindúes, musulmanes o judíos del mundo arrojaría resultados similares, revelándonos que nuestros mitos nos han intoxicado a medida que crecíamos como especie. ¿Cómo hemos podido convencernos de que esta parte de nuestra vida —de que nuestras creencias sobre el mundo— pueden mantenerse completamente al margen de toda razón y evidencia?

Es en función de esta sorprendente situación cognitiva como debemos decidir lo que implica ser un creyente religioso «moderado» en el siglo xxi. Los moderados de cualquier fe se ven obligados a interpretar de forma superficial (o sencillamente a ignorar) muchos de los cánones asumidos de su fe si quieren vivir en el mundo moderno. No hay ninguna duda de que en esto interviene una oscura realidad económica: las sociedades tienden a ser considerablemente menos productivas cada vez que un gran número de personas deja de fabricar cacharros para ponerse a matar clientes y deudores acusándolos de herejía. Lo primero a observar en los moderados que se apartan de la literalidad de las escrituras es que su inspiración religiosa no proviene de las escrituras sino de un desarrollo cultural que dificulta la aceptación ciega de muchas de las manifestaciones de Dios tal y como están escritas. En Norteamérica, la moderación religiosa se ve, además, reforzada por el hecho de que la mayoría de los cristianos y judíos no leen la Biblia en su totalidad y, por tanto, no saben hasta qué punto buscaba el Dios de Abraham eliminar la herejía. Un vistazo al *Deuteronomio* nos muestra que Dios tenía muy claro lo que debe hacerse en caso de que tu hijo o hija vuelva de clase de yoga defendiendo la adoración a Krishna.

Cuando te incitare tu hermano, hijo de tu madre, o tu hijo, o tu hija, o la mujer de tu seno, o tu amigo del alma, diciendo en secreto: «Vamos y sirvamos á dioses ajenos, que ni tú ni tus padres conocisteis, a los dioses de los pueblos que están en vuestros alrededores, ni los cercanos a ti ni los alejados de ti, desde un cabo de la tierra hasta el otro cabo de ella».

No consentirás con él, ni le darás oído; ni tu ojo le perdonará, ni tendrás compasión, ni lo encubrirás. Antes habrás de matarlo; tu mano será la primera en golpear para matarlo, y después la mano de todo el pueblo. Y has de apedrearlo con piedras, y morirá; por cuanto procuró apartarte de Jehová tu Dios, que te sacó de tierra de Egipto, de casa de siervos. [*Deuteronomio* 13:6-11)

Si bien la lapidación de niños por herejía ya no está de moda en nuestro país, difícilmente se oirá a un cristiano o a un judío moderados argumentar que este tipo de pasajes requiere una lectura «simbólica» (De hecho, en *Deuteronomio* 13:1 hay un pasaje que parece explícitamente escrito por el propio Dios: «Lo que sea que te ordene hacer ahora, deberás acatarlo y obedecerlo, sin añadir ni quitar nada»). El pasaje anterior es tan canónico como cualquier otro pasaje de la Biblia, y el Libro de Dios sólo puede reconciliarse con el mundo moderno ignorando semejantes barbaridades. Esto supone un problema para la «moderación» en cuestiones religiosas, ya que sólo puede mantenerse con una lectura negligente de la letra de la ley divina.

El único motivo por el que alguien puede ser «moderado» hoy día en asuntos de fe es porque ha asimilado alguno de los frutos de los últimos dos mil años de pensamiento humano (política democrática⁶, progresos científicos en todos los frentes, preocupación por los derechos humanos, el fin del aislamiento cultural y geográfico, etc.). Las puertas que nos llevan a renunciar a la literalidad de las escrituras no se abren desde *dentro*. La moderación que vemos entre los no fundamentalistas no es señal de que los credos han evolucionado, sino, más bien, de que es producto de los muchos martillazos que la modernidad ha propinado a ciertos dogmas de la fe exponiéndolos a la duda. El menor de estos progresos no es la aparición de una tendencia a valorar las evidencias y a dejarnos convencer sólo por propuestas respaldadas por la evidencia. Hasta los más fundamentalistas se mueven a la luz de la razón; la diferencia está en que sus mentes parecen haberse compartimentado para acomodar las abundantes afirmaciones de certeza que conlleva su fe. Dile a un cristiano devoto que su mujer lo engaña, o que ese yogurt congelado puede hacerte invisible y probablemente exigirá tantas pruebas de ello como las exigiría de cualquier otra cosa, y sólo se convencerá de ello en función de las pruebas que se le den. Dile que el libro que tiene a la cabecera de su cama fue escrito por una deidad invisible que lo castigará con una eternidad de fuego si no acepta todas sus increíbles afirmaciones sobre el universo, y no parecerá necesitar evidencia alguna para creerlo.

La moderación religiosa nace de que hasta la persona menos culta de

nosotros *sabe* ahora más acerca de ciertos asuntos que cualquiera que viviera hace dos mil años, y gran parte de ese conocimiento resulta incompatible con las escrituras. La mayoría de nosotros hemos oído alguna que otra cosa sobre los descubrimientos médicos de los últimos cien años, y ya no equiparamos el proceso de una enfermedad con el pecado o la posesión demoníaca. Tras conocer cuáles son las distancias reales entre los objetos de nuestro universo, a la mayoría de nosotros (la mitad, más bien) nos cuesta creer en serio que todo ello fue creado hace seis mil años (con la luz de las distantes estrellas ya en tránsito hacia la Tierra). Esas concesiones a la modernidad no sugieren en lo más mínimo que su fe sea compatible con la razón, o que nuestras tradiciones religiosas estén teóricamente abiertas a nuevas enseñanzas; sólo revela lo abrumadora que es la necesidad de ignorar (o «reinterpretar») ciertos artículos de fe. Cualquiera que deba desplazarse por avión a una ciudad lejana para ser sometido a una cirugía cardiaca admite, al menos tácitamente, que desde los tiempos de Moisés hemos aprendido unas cuantas cosas sobre física, geografía, ingeniería y medicina.

Y no es que esos escritos se hayan mantenido íntegros con el paso del tiempo (que no es así), sino que nosotros los editamos con gran efectividad al descuidar la lectura de algunos de sus pasajes. La mayor parte de lo que queda —las «partes buenas»— se salva de esa depuración porque aún no tenemos una comprensión moderna de nuestras intuiciones éticas y de nuestra capacidad para la experiencia espiritual. No hay duda de que si comprendiéramos mejor el funcionamiento del cerebro humano descubriríamos conexiones entre nuestros estados de consciencia, nuestros modos de conducta y las diferentes formas en que usamos nuestra atención. ¿Qué hace que una persona sea más feliz que otra? ¿Por qué el amor es más proclive a producir felicidad que el odio? ¿Por qué preferimos la belleza a la fealdad, el orden al caos? ¿Por qué sienta tan bien sonreír y reír, y porqué esas experiencias compartidas suelen unir más a las personas? ¿Es el ego una ilusión y, de serlo, qué implica eso para la vida humana? ¿Hay vida después de la muerte? Estas preguntas quedan para una ciencia avanzada de la mente. Si desarrollásemos una ciencia así, la mayoría de nuestros textos religiosos serían tan útiles para los místicos como ahora lo son para los astrónomos.

Si bien la moderación en religión parece ser una postura razonable y defendible, no nos ofrece protección alguna contra el extremismo y la violencia religiosa. Desde la perspectiva de quienes desean seguir las escrituras al pie de la letra, los religiosos moderados no son sino fundamentalistas fracasados. Y muy probablemente acabarán en el infierno junto a los demás infieles. El problema que representa la religión moderada es que no permite que se sea crítico con la literalidad religiosa. No nos permite decir que los fundamentalistas están locos,

porque sólo practican su libertad de credo; ni decir que se equivocan en términos *religiosos*, porque su conocimiento de las escrituras no suele tener rival. Lo único que podemos decir, como religiosos moderados, es que no nos gusta el precio personal y social a que nos aboca el abrazar por completo las escrituras. La moderación no es una nueva forma de fe, ni siquiera una nueva forma de exegesis de las escrituras, sino la capitulación ante una serie de intereses muy humanos que, en principio, nada tienen que ver con Dios. La moderación religiosa es producto del conocimiento *seglar* y de la *ignorancia* de las escrituras, y carece de argumentos religiosos que ponga al mismo nivel de los fundamentalistas⁷. Las mismas escrituras resultan inequívocas al respecto: son perfectas en su totalidad. Según esto, la moderación religiosa no es sino la falta de voluntad de someterse por completo a la ley de Dios. El religioso moderado, al no seguir la palabra del libro sagrado al pie de la letra y tolerar la irracionalidad de quienes sí lo hacen, traiciona por igual a la fe y a la razón. La moderación religiosa nunca servirá de guía mientras no cuestione los dogmas básicos de la fe, es decir: sabemos que existe un Dios y sabemos lo que quiere de nosotros.

La benignidad de la mayoría de los creyentes moderados no nos sugiere que la fe religiosa pueda ser más sublime que un matrimonio desesperado entre la esperanza y la ignorancia, ni nos garantiza que no hayamos de pagar un precio terrible por limitar el alcance de la razón en nuestro trato con los demás. Por ahora, la moderación religiosa representa un intento de aferrarse a los elementos de la religión ortodoxa que aún resultan útiles, cerrando la puerta a enfoques menos ortodoxos de lo espiritual y lo ético, para crear comunidades más sólidas. Los moderados religiosos no parecen creer que necesitamos una innovación y perspicacia radicales en esas cuestiones, sino más bien emplear diluida una filosofía de la Edad de Hierro. En vez de centrar la creatividad y la racionalidad en los problemas de la ética, de la cohesión social y hasta de la experiencia espiritual, el moderado se limita a pedir que relajemos nuestra adhesión a antiguos tabúes y supersticiones mientras conservamos un sistema de creencias que nos legaron personas cuyas vidas fueron castigadas por su ignorancia básica del mundo. ¿En qué otras esferas de la vida se consideran aceptable semejante sometimiento a la tradición? ¿En medicina? ¿En ingeniería? Ni siquiera la política sufre el anacronismo que aún domina la forma que tenemos de abordar nuestros valores y experiencias espirituales.

Supongamos que pudiésemos revivir a un cristiano culto del siglo XIV. Demostraría ser un completo ignorante en todo lo que no fuesen asuntos de su fe. Todo lo que creyese saber de geografía, astronomía y medicina avergonzaría hasta a un niño, pero sabría más o menos todo lo que se puede saber de Dios. Por

mucho que se le considerara un loco por creer que la Tierra es el centro del universo, o que la trepanación (La trepanación es la práctica de agujerear el cráneo humano. Hallazgos arqueológicos sugieren que es uno de los procedimientos quirúrgicos más antiguos que existen. Se supone que se realizaba en epilépticos y enfermos mentales en un intento de exorcizarlos de su mal Y aunque sigue habiendo hoy día muchos motivos para horadarle el cráneo a una persona, entre ellos no se cuenta la esperanza de que un espíritu malvado pueda usar ese agujero para abandonar el cuerpo) es una práctica médica válida, sus ideas religiosas seguirían siendo irreprochables. Hay dos posibles explicaciones a esto: o que hace un milenio perfeccionamos nuestra comprensión religiosa del mundo, mientras nuestro conocimiento de las demás cosas permanecía desesperadamente embrionario, o que la religión, al ser un mero mantenimiento del dogma, es el único discurso que no admite progreso alguno. Veremos que es mucho más recomendable creer lo segundo.

¿Nuestras creencias religiosas acumulan más y más datos de nuestra experiencia religiosa con el paso de los años? Si la religión está enclavada en una esfera genuina de la comprensión y la necesidad humana, entonces debería ser susceptible al *progreso*; sus doctrinas deberían ser cada vez más útiles, en vez de menos. El progreso en la religión, al igual que en otros campos, debería ser cuestión de investigación presente, no de simple reiteración de doctrinas del pasado. Sea cual sea la verdad, esta debería ser *descubrible*, y describible en términos que no sean una afrenta abierta a todo los demás conocimientos del mundo. Pero todo lo que es religión suele estar completamente desfasado. No podrá sobrevivir a los cambios que se nos han venido encima, culturales, tecnológicos y hasta éticos. Y si ella no sobrevive, hay muy pocas razones para creer que nosotros podamos sobrevivir *a eso*.

Los moderados no quieren matar a nadie en nombre de Dios, pero quieren que sigamos empleando la palabra «Dios» como si supiéramos de lo que hablamos. Y no quieren que se diga nada excesivamente crítico de las personas que *de verdad* creen en el Dios de sus padres, porque la tolerancia es sagrada, quizá más que cualquier otra cosa. Puestos a hablar con claridad y sinceridad sobre el estado de nuestro mundo, el mero hecho de decir, por ejemplo, que la Biblia y el Corán contienen un montón de tonterías que incitan a destruir la vida resulta algo antitético a la tolerancia, tal y como la conciben los moderados. Pero ya no podemos permitirnos el lujo de seguir con semejante corrección política. Debemos reconocer de una vez por todas cuál es el precio que estamos pagando por mantener la iconografía de nuestra ignorancia.

La sombra del pasado

Al vernos en un universo que parecía decidido a destruirnos, no tardamos en descubrir, como individuos y como sociedad, que nos convenía entender las fuerzas a que nos enfrentábamos. Así fue como los seres humanos llegaron a desear un conocimiento real del mundo. Esto es algo que siempre ha representado un problema para la religión, porque las religiones predicán la verdad de propuestas carentes de pruebas. De hecho, todas las religiones predicán la verdad contenida en propuestas para las que no es concebible prueba alguna. De aquí viene el «salto» del salto de fe de Kierkegaard.

¿Qué pasaría si de repente desapareciera todo lo que sabemos del mundo? Imaginemos a seis mil personas despertándose mañana por la mañana en un estado de completa ignorancia y confusión. Aún tendríamos nuestros libros y ordenadores, pero no podríamos entender nada de lo que contienen. Habríamos olvidado hasta cómo conducir o cepillarnos los dientes. ¿Qué conocimientos querríamos recuperar primero? Bueno, está esa cuestión de conseguir comida y construir un refugio. Y querríamos reaprender a usar y reparar muchas de nuestras máquinas. También sería prioritario comprender el lenguaje escrito y hablado, dado que son habilidades necesarias para adquirir muchas de las otras. En ese proceso de recuperar la humanidad perdida, ¿cuándo será importante saber que Jesús nació de una virgen? ¿O que resucitó? ¿Y cómo reaprenderíamos esas verdades, si es que son *verdad*? ¿Leyendo la Biblia? Nuestro viaje por las estanterías nos proporcionaría perlas como esa a lo largo de toda la antigüedad, como el «hecho» de que Isis, la diosa de la fertilidad, lucía un impresionante par de cuernos de vaca. De seguir leyendo, descubriríamos que Thor llevaba un martillo y que los animales sagrados de Marduk son los caballos, los perros y un dragón de lengua bífida. ¿A quién elegiríamos primero en nuestro mundo resucitado? ¿A Yahvé o a Shiva? ¿Y cuándo queremos reaprender que el sexo prematrimonial es pecado? ¿O que las adúlteras deben morir lapidadas? ¿O que el alma entra en el cigoto en el mismo momento de la concepción? ¿Y qué pensaremos de esas curiosas personas que empezarán a proclamar que uno de nuestros libros es distinto a los demás porque fue escrito personalmente por el creador del universo?

No hay duda de que habrá verdades espirituales que queremos reaprender una vez consigamos alimentarnos y vestirnos, y esas verdades serán las que ya hayamos aprendido de forma imperfecta en nuestro estado. Por ejemplo, ¿cómo superar el miedo y el aislamiento para amar a los demás seres humanos?

Supongamos por un momento que ese proceso de transformación personal existe y que vale la pena saber algo del mismo; en otras palabras, que hay alguna habilidad o disciplina, comprensión conceptual o suplemento dietético, que nos permitiría transformar en seres cariñosos a todas las personas indiferentes, o llenas de miedo u odio. De ser así, estaríamos desesperados por conocerlo. Puede que hasta hubiera pasajes bíblicos aun resultarían muy útiles al respecto, pero no por ello habría un motivo válido para retomar ristas enteras de doctrinas indemostrables. Lo más probable es La Biblia y el Corán acabasen en la estantería junto a las *Metamorfosis* de Ovidio y el *Libro Egipcio de los Muertos*.

La cuestión es que la mayoría de lo que hoy consideramos sagrado sólo es sagrado porque *en el pasado* se consideró sagrado. Seguramente, si pudiéramos crear el mundo de nuevo, resultaría imposible justificar la práctica de organizar nuestras vidas alrededor de propuestas improbables encontradas en libros viejos, por no mencionar el matar o morir por ellas. ¿Qué es lo que nos impide considerarlo imposible *ahora*?

Muchos han observado que la religión, al dar sentido a la vida humana, ayuda a crear comunidades (al menos las unidas bajo un mismo credo). Esto es históricamente cierto, y la religión es culpable de ello, culpable tanto de las guerras de conquista como por los días festivos y el amor fraternal. Pero cualquier ideología religiosa tendría efectos peligrosamente retrógrados en el mundo *moderno*, un mundo que ya está unido, aunque sólo sea en potencia, por necesidades económicas, medioambientales, políticas y epidemiológicas. El pasado no es sagrado sólo porque sea *pasado*, y ya hemos dejado atrás muchas cosas que nos esforzamos por *mantener* atrás, con el deseo de no recuperarlas nunca: el derecho divino de los reyes, el feudalismo, el sistema de castas, la castración forzosa, la vivisección, la caza de osos con perros, los duelos honorables, los cinturones de castidad, el trabajo infantil, los sacrificios humanos y animales, la lapidación de los herejes, el canibalismo, las leyes contra la sodomía, los tabúes contra los anticonceptivos, los experimentos de radiación en humanos... La lista es casi interminable, y ni siquiera prolongándola indefinidamente disminuiría la proporción de abusos de los que la religión es responsable directa. De hecho, casi todas las indignidades que he mencionado pueden ser atribuidas al no querer buscar pruebas, a una fe acrítica en uno u otro dogma. Por tanto, la idea de que la fe religiosa es, de algún modo, una convención humana *sagrada* —notable tanto por la extravagancia de sus afirmaciones como por la escasez de sus pruebas—, resulta algo tan monstruoso que difícilmente puede apreciarse en toda su gloria. La fe religiosa supone un mal uso tan intransigente del poder de nuestra mente que es como una especie de perverso agujero negro cultural, con una frontera más allá de la cual se vuelve

imposible cualquier discurso racional. Al tener cada nueva generación su fe ya decidida e impuesta, somos incapaces de ver hasta qué punto buena parte del mundo está, innecesariamente, en manos de un pasado oscuro y bárbaro.

La carga del paraíso

Nuestro mundo sucumbe rápidamente a las actividades de hombres y mujeres que se juegan el futuro de la especie por creencias que no sobrevivirían a una educación de escuela elemental. El que muchos de nosotros sigamos muriendo en nombre de antiguos mitos resulta tan desconcertante como horrible, y es nuestro apego a esos mitos, sean moderados o extremos, lo que nos hace guardar silencio ante acontecimientos que podrían llegar a destruirnos. Pues hoy en día la religión causa tanta violencia como en cualquier momento del pasado. Los recientes conflictos en Palestina (judíos contra musulmanes), los Balcanes (serbios ortodoxos contra croatas católicos), Irlanda del norte (protestantes contra católicos), Cachemira (musulmanes contra hindúes), Sudán (musulmanes contra cristianos y animistas), Nigeria (musulmanes contra cristianos), Etiopía y Eritrea (musulmanes contra cristianos), Sri Lanka (budistas de Sinaloa contra hindúes de Tamil), Indonesia (musulmanes contra cristianos de Timor) y el Cáucaso (rusos ortodoxos contra musulmanes chechenios; musulmanes de Azerbaiyán contra armenios católicos y ortodoxos) son los primeros casos que acuden a la mente. En esos lugares, la religión ha sido causa *explícita* de millones de muertes en los últimos diez años. Todos esos acontecimientos deberían parecerse experimentos psicológicos descontrolados, porque lo son. Dale a las personas nociones divergentes, irreconciliables y no probadas sobre lo que sucederá después de la muerte, y luego oblígala a vivir juntas con unos recursos limitados. El resultado será justo el que estamos viendo: un ciclo interminable de asesinatos y de alto el fuego.

Si la historia nos ha revelado alguna verdad categórica es que el escaso apego a la evidencia saca a la luz lo peor del ser humano. Añádase a esa diabólica ecuación las armas de destrucción masiva y tendremos una receta para la caída de la civilización.

¿Qué puede decirse de la rivalidad nuclear entre India y Pakistán si se «respetaran» sus diferentes creencias religiosas? Los pluralistas religiosos no encontrarían nada criticable allí, fuera de la mala diplomacia de esos países, pero, en realidad, ese conflicto nace de un apego irracional a sus mitos. Más de un millón de personas murieron en la orgía de matanzas religiosas que acompañó

a la separación de India y Pakistán. Desde entonces, los dos países han librado tres guerras oficiales, padecido un derramamiento continuado de sangre en su frontera compartida y ahora están dispuestos a exterminarse mutuamente con armas nucleares sólo porque discrepan sobre «hechos» tan inventados como los nombres de los renos de Santa Claus. Y su discurso es capaz de infundir un nivel suicida de entusiasmo en sus súbditos. Su conflicto sólo es territorial de forma nominal, ya que sus incompatibles reclamaciones sobre el territorio de Cachemira son consecuencia directa de sus diferencias religiosas. De hecho, el único motivo por el que India y Pakistán son países diferentes es porque las creencias del Islam son irreconciliables con las del hinduismo. Desde el punto de vista del Islam, difícilmente puede concebirse algún modo de escandalizar a Alá que no perpetre diariamente algún creyente hindú, puesto que la «tierra» por la que lucha esa gente no pertenece a este mundo. ¿Cuándo nos daremos cuenta de que las concesiones a la fe de nuestro discurso político nos impiden no solo hablar de ello, sino desarraigar la fuente más prolífica de violencia de toda la historia?

Las madres se arrojaban sobre las espadas mientras sus hijos las miraban. Las mujeres jóvenes eran desnudadas y violadas a plena luz del día, y luego... prendidas fuego. A una mujer embarazada le abrieron el vientre y alzaron el feto a los cielos clavado en la punta de una espada antes de arrojarlo a uno de los incendios que ardían por toda la ciudad⁸.

Esto no sucedió en la Edad Media, ni es una historia de la Tierra Media. Esto pasó en *nuestro* mundo. El motivo de esta conducta no era económico, ni racista, tampoco político. El pasaje anterior describe la violencia que estalló entre hindúes y musulmanes de la India en invierno de 2002. La única diferencia entre esos dos grupos consiste en lo que cada uno cree de Dios. Más de mil personas murieron en el mes que duraron las revueltas; casi la mitad de los que murieron en el conflicto palestino-israelí a lo largo de una década. Y es un número muy pequeño, teniendo en cuenta lo que podría suceder. La guerra nuclear entre India y Pakistán parece casi inevitable, dadas las creencias de la mayoría de los indios y los paquistaníes sobre la vida en el más allá. Arundhati Roy ha dicho que la preocupación occidental por esta situación solo se debe a que los imperialistas blancos creen que «los negros no son de fiar si tienen la bomba atómica»⁹. Es una acusación grotesca. Podría argumentarse que no puede «confiarse» la bomba a ningún grupo de personas, pero ignorar el papel destabilizador que tiene la religión en ese subcontinente es tan imprudente como estúpido. Sólo nos queda desear que las fuerzas seculares y racionales

hagan que los misiles permanezcan en sus silos, hasta que por fin se enfrenten a las verdaderas razones del conflicto.

Si bien no quiero acusar a la doctrina del Islam de ser especialmente culpable en este respecto, no hay duda de que, en este momento de la historia, representa un peligro especial para todos, tanto musulmanes como no. No hace falta decir que muchos musulmanes son básicamente racionales y tolerantes ante los demás. Pero, como veremos, es improbable que esas virtudes modernas sean producto de su credo. En el capítulo 4, argumentaré que mientras alguien *observe* la doctrina del Islam —es decir, mientras *crea* en ella— siempre representará un problema. De hecho, cada vez es más evidente que la responsabilidad de la fe musulmana en nada está limitada a las creencias de los musulmanes «extremistas». La reacción del mundo musulmán a lo sucedido el 11 de septiembre de 2001 no deja lugar a la duda sobre la existencia, en pleno siglo veintiuno, de un número importante de seres humanos que creen en la posibilidad del martirio. Nosotros respondimos a ese hecho improbable declarando una guerra al «terrorismo». Eso es como declararle la guerra al «asesinato»; es un error categórico que oculta el verdadero motivo de nuestros problemas. El terrorismo no es una *f fuente* de violencia humana, sólo uno de sus métodos. Si Osama bin Laden fuera el dirigente de una nación, y el World Trade Center hubiera sido derribado con misiles, las atrocidades del 11 de septiembre se habrían considerado un acto de guerra. No hace falta decir que en ese caso habríamos resistido la tentación de declararle la guerra a la «guerra».

Para darse cuenta de que nuestro problema radica en el mismo Islam, y no sólo en el «terrorismo», basta con preguntarse porqué hacen los terroristas musulmanes lo que hacen. ¿Por qué querría alguien tan claramente carente de afrentas personales o disfunciones psicológicas como Osama bin Laden —que no es pobre, ni inculto, ni loco ni ha sido víctima de agresión previa por parte de occidente— enterrarse en una cueva para planear la muerte de innumerables hombres, mujeres y niños a los que no conoce? La respuesta a esta pregunta es obvia, aunque sólo sea porque él mismo la ha argumentado *ad nauseam*. La respuesta es que los hombres como bin Laden de verdad creen en lo que afirman creer. Creen en la verdad literal del Corán. ¿Por qué un grupo de diecinueve hombres cultos y de clase media renunciaron a su vida en este mundo por el privilegio de matar a miles de nuestros vecinos? Porque creían que, con ello, irían directos al paraíso. No es habitual que la conducta de los seres humanos quede explicada de forma tan satisfactoria y completa. ¿Por qué somos tan reticentes a aceptar esa explicación?

Como hemos visto, hay algo que la mayoría de los norteamericanos (y de los occidentales en general) comparte con Osama bin Laden, con los diecinueve

secuestradores del 11-S y con gran parte del mundo musulmán. Nosotros también acariciamos la idea de que hay propuestas fantásticas en las se que puede creer sin pruebas. Semejantes actos heroicos de credulidad son considerados aceptables, redentores y hasta *necesarios*. Esto supone un problema considerablemente más profundo y preocupante que el que se envíe ántrax por correo. Las concesiones que hacemos a la fe religiosa, a la idea de que un credo puede ser santificado por algo que no sea la evidencia, nos han vuelto incapaces de nombrar, por no decir comentar, uno de los motivos de conflicto más habituales de nuestro mundo.

Extremismo musulmán

Es importante especificar la manera en que son extremos los «extremistas» musulmanes. Son extremos en su *fe*. Son extremos en su devoción a la letra literal del Corán y del hadiz (la literatura que recoge los dichos y actos del Profeta), y eso los hace ser extremos hasta el punto de creer que la modernidad y la cultura seglar son incompatibles con la salud espiritual y moral. Los extremistas musulmanes están seguros de que las contaminaciones procedentes de la cultura occidental apartan de Dios a sus mujeres e hijos. También creen que nuestra falta de fe es un pecado tan grande que merece la muerte por ser un obstáculo para la difusión del Islam. En ningún modo la pasión que sienten se limita al «odio». La mayoría de los extremistas musulmanes no han estado en Norteamérica ni han conocido a un norteamericano. Y tienen muchas menos quejas sobre el imperialismo occidental de lo normal en el resto del mundo¹⁰. Más que nada parecen tenerle miedo a ser contaminados. Como se ha comentado a menudo, también se ven consumidos por un sentimiento de «humillación», humillación por haber visto como un pueblo de infieles amantes del pecado se convertían en dueños de todo lo que tocaban, mientras su civilización se desmoronaba. Es un sentimiento que también nace de su fe. Los musulmanes no se limitan a sentir el ultraje de los pobres privados de lo básico para vivir. Sienten el ultraje del pueblo elegido sometido por bárbaros. Osama bin Laden no quiere nada. ¿Qué quiere entonces? No ha reclamado una distribución igualitaria de la riqueza del planeta. Hasta su demanda de un estado palestino parece algo casual, nacido tanto de su antisemitismo como de la solidaridad que siente por el pueblo palestino (no hace falta decir que ese antisemitismo y esa solidaridad también son producto de su fe). Parece molestarle más la presencia de infieles (tropas americanas y judías) en Tierra Santa musulmana y lo que considera

ambiciones territoriales sionistas. Todo esto son quejas puramente teológicas. Sería mejor para todos que se limitara a odiarnos.

El odio es una emoción eminentemente humana, y resulta evidente que la sienten muchos extremistas. Pero aquí la fe sigue siendo la madre del odio, como lo es que la gente cuestione su identidad moral religiosa. La única diferencia sobresaliente entre musulmanes y no musulmanes es que los segundos no proclaman su fe en Alá, y en su profeta Mahoma. El Islam es una religión proselitista: no es probable que lo que mueve al mundo musulmán militante provenga de una doctrina soterrada de racismo, o incluso de nacionalismo. Por supuesto, los musulmanes también pueden ser a la vez racistas y nacionalistas, pero es probable que si occidente pasara por una conversión masiva al Islam — repudiando de paso todo interés judío por Tierra Santa— acabaría desapareciendo la base del odio musulmán¹¹.

La mayoría de los musulmanes que han cometido atrocidades son explícitos en su deseo de ir al paraíso. Un palestino que falló en su intento de ser una bomba humana afirmaba verse «empujado» a atacar israelíes por «amor al martirio». Y añadió, «No quiero vengarme de nada. Sólo quiero ser mártir». El señor Zaydan, el presunto mártir, admitió que sus captores judíos eran «mejores que muchos, muchos árabes». Respecto al sufrimiento que su muerte habría infligido a su familia, recordó a su entrevistador que un mártir puede elegir a setenta personas para que lo acompañen en el Paraíso. Se aseguraría de que su familia lo acompañase¹².

Como ya he dicho, los creyentes tienden a argumentar que lo que inspira la violencia no es la fe en sí misma sino la naturaleza vil del hombre. Pero resulta evidente que la gente corriente no se ve impelida a quemar vivos a los sabios por blasfemar contra el Corán¹³, o a celebrar la muerte violenta de un hijo, a no ser que crean en algo improbable sobre la naturaleza del universo. Como la mayoría de las religiones no ofrece un mecanismo válido que ponga sus principales creencias a prueba y las cuestione, cada nueva generación de creyentes se ve abocada a heredar las supersticiones y odios tribales de sus predecesores. A la hora de hablar de la vileza de la naturaleza humana, habría que incluir entre los temas a debatir nuestro deseo de vivir, matar y morir por propuestas sobre las que no hay pruebas.

La mayoría de los dirigentes occidentales dirán que no hay conexión directa entre la fe musulmana y el «terrorismo». Pero, es evidente que los musulmanes odian a Occidente en los términos que dicta su fe y que el Corán ordena que sientan ese odio. Los musulmanes «moderados» suelen decir que el Corán no

ordena nada de eso y que el Islam es «una religión pacífica». Basta leer el Corán para ver que no es cierto.

Profeta, haz la guerra a los infieles y los hipócritas y enfréntate a ellos con rigor. El infierno será su hogar: tendrán un destino malvado (Corán 9:73).

Creyentes, hacedle la guerra a los infieles que moran entre vosotros. Enfrentaos a ellos con firmeza. Sabed que Dios está con los justos (Corán 9:123).

Los musulmanes religiosos no pueden dejar de sentir desdén por una cultura que es una cultura de infieles desde el mismo momento en que es seglar, o por una cultura que, si es religiosa, lo es como producto de una revelación parcial (la cristiana y la judía), inferior a la revelación del Islam. El hecho de que Occidente disfrute actualmente de mucha más riqueza y poder temporal que cualquier nación del Islam es considerado por los devotos musulmanes como una perversidad diabólica, y esa situación siempre será una invitación a la yihad. Alguien que sea musulmán, es decir, que crea que el Islam constituye el único camino válido para llegar a Dios y que el Corán determina a la perfección dicho camino, siempre sentirá desdén por todo hombre o mujer que dude de la veracidad de su credo. Y, lo que es más, sentirá que la felicidad eterna de sus hijos corre peligro mientras existan infieles en el mundo. Por eso las ventajas económicas y la educación son, por sí mismas, insuficiente solución para las causas de la violencia religiosa. No hay duda de que hay muchos fundamentalistas de clase media, y con estudios, dispuestos a matar y morir por Dios. Como ya han observado Samuel Huntington¹⁴ y otros, los fundamentalismos religiosos de los países en desarrollo *ningún* movimientos de gente pobre y sin educación.

Al ver el papel que ha tenido la fe en la propagación de la violencia musulmana, sólo debemos preguntarnos por qué hay tantos musulmanes dispuestos a convertirse en bombas humanas. La respuesta: porque el Corán convierte esta actividad en una salida vocacional. Nada en la historia del colonialismo occidental explica esta conducta (aunque concedamos que dicha historia contiene mucho de lo que arrepentimos). Elimina de la ecuación la creencia musulmana en el martirio y la yihad, y los actos de los suicidas-bomba se volverán ininteligibles, igual que el espectáculo de alegría pública que sigue invariablemente a su muerte; incluye en la ecuación esas creencias y no nos quedará sino maravillarnos por el hecho de que no haya más suicidas con

bombas. Todo el que diga que la doctrina del Islam no tiene «nada que ver con el terrorismo», y en los medios de comunicación abundan los defensores del Islam que hacen esa afirmación, sólo estará jugando con las palabras.

Los creyentes que se queden en casa —descontando a los que sufran gran impedimento— no son como los creyentes que luchan por la causa de Alá con sus bienes y personas. Alá ha otorgado a quienes luchan con sus bienes y sus personas un rango más elevado que quienes se quedan en casa. Alá ha prometido recompensarnos a todos, pero mucho mayor será la recompensa de quienes luchen por Él... Quien deje su casa para luchar por Alá y Su Apóstol y le sobrevenga la muerte, será recompensado por Alá... Los infieles son tus enemigos inveterados (Corán 4:95-101).

La manipulación de los artículos de la fe suele producir afirmaciones de este tipo: «El Islam es una religión pacífica. Después de todo, la misma palabra "islam" significa "paz". Y el Corán prohíbe el suicidio. Por tanto, en las escrituras no hay base para los actos de esos terroristas». A semejante charlatanería de vendedor de feria podríamos añadir que la frase «bomba sucia» no aparece en ninguna parte del Corán. Cierto, el Corán parece decir algo que puede interpretarse como prohibición del suicidio: «No os destruyáis» (4:29), pero deja huecos lo bastante grandes como para dejar paso a un Boeing 767.

Aquellos que entregaran la vida en este mundo a cambio de la del más allá luchan por la causa de Alá; pues quien luche por la causa de Alá será recompensado, tenga éxito o no... Los verdaderos creyentes luchan por la causa de Alá, mientras que los infieles luchan por el diablo. Enfrentaos a los amigos de Satanás... Y decir: «Los "placeres de esta vida son insignificantes. El más allá será mucho mejor para quienes luchen contra el mal...» (Corán 4: 74-78).

Si examinamos las anteriores invitaciones al martirio a luz del hecho de que el Islam no hace distinguos entre la autoridad civil y la religiosa¹⁵, saltan a la vista dos terrores del literalismo religioso: a nivel estatal, que la aspiración musulmana a dominar el mundo está explícitamente especificada por Alá, y a nivel individual, que la metafísica del martirio proporciona un motivo racional para el auto sacrificio. Como ha comentado Bernard Lewis, el Islam está «mentalmente asociado en el recuerdo de los musulmanes al ejercicio del poder político y militar»¹⁶, y ello desde los tiempos de Mahoma. La metafísica del

Islam es muy poco prometedora en lo referente a la tolerancia y la diversidad religiosa, puesto que el martirio es la única forma que tiene un musulmán de saltarse el doloroso litigio que nos espera a todos en el Día del Juicio Final y saltar directamente al paraíso. En vez de pasarse siglos revolviéndose en la tierra a la espera de ser resucitado y ser luego interrogado por iracundos ángeles, el mártir se ve transportado al instante al Jardín de Alá, donde le espera un grupo de vírgenes «de ojos oscuros».

Cuando se considera a textos como el Corán o la Biblia poco menos que transcripciones literales de la palabra de Alá, hay que valorarlos y criticarlos en función de cualquier interpretación *posible* que pueda extraerse de ellos, teniendo en cuenta los diversos énfasis y alusiones que pueden generar en el mundo religioso. El problema no estriba en que algunos musulmanes no vean las pocas declaraciones no agresivas que pueden encontrarse en el Corán, y que eso los impela a hacer cosas terribles a infieles inocentes; el problema estriba en que la mayoría de los musulmanes cree que el Corán; *la palabra literal de Alá*. La forma de corregir la visión del mundo que tiene Osama bin Laden no consiste en señalarle la única frase del Corán que condena el suicidio, ya que esa frase ambigua está situada en medio de otros muchos pasajes que sólo pueden interpretarse como invocación directa a la guerra contra los «amigos de Satanás». La respuesta adecuada a los «bin Ladens» del mundo es leer esos textos exigiendo a la religión las mismas evidencias probatorias que se exige a cualquier otro ámbito. Si no conseguimos encontrar el camino que nos lleve a una época donde la mayoría de los hombres estemos dispuestos a admitir, al menos, que no estamos seguros de si Dios escribió o no alguno de esos libros, sólo nos quedará contar los días que faltan para el Armagedón, puesto que Dios nos da muchos más motivos para matarnos unos a otros que para poner la otra mejilla.

Vivimos en una época en que la mayoría de la gente cree que palabras como «Jesús», «Alá» o «Ram» pueden significar la diferencia entre el tormento eterno y la bendición imperecedera. Teniendo en cuenta lo que está en juego, no es de extrañar que muchos encuentren a veces necesario el matar a otros seres humanos por pronunciar las palabras mágicas indebidas, o las debidas por un motivo indebido. ¿Cómo puede nadie presumir de saber que el universo funciona así? Porque lo dicen los libros sagrados. ¿Cómo sabemos que nuestros libros sagrados están a salvo de cualquier error? Porque *los mismos* libros lo afirman. Son los agujeros negros epistemológicos de este tipo los que apagan la luz de nuestro mundo.

Naturalmente, nuestros libros religiosos tienen mucho que es sabio, consolador y hermoso. Pero las palabras hermosas, reconfortantes y bellas

también pueden encontrarse en las páginas de Shakespeare, Virgilio y Homero, y nadie ha asesinado nunca a miles de desconocidos inspirándose en ellas. La creencia de que algunos libros fueron escritos por Dios (el cual, por motivos difíciles de discernir, permitió que Shakespeare fuera mucho mejor escritor que Él mismo) nos deja sin capacidad para cuestionar la fuente más potente de conflicto humano de todos los tiempos¹⁷. ¿Cómo es que esa idea tan absurda no hace que nos postremos de rodillas a cada hora? Se puede decir con seguridad que nunca habríamos creído que había tanta gente así, de no ser porque *de verdad* hay gente que cree en ello. Imaginemos un mundo donde generaciones de seres humanos creyeran que ciertas *películas* fueron hechas por Dios o que algún software concreto había sido codificado por Él. Imagina un futuro en el que millones de nuestros descendientes se asesinaran unos a otros por las diferentes interpretaciones de *Star Wars* o de Windows 98. ¿Podría haber algo, lo *que sea*, más ridículo? Aún así, no sería más ridículo que el mundo en el que vivimos ahora mismo.

La muerte, fuente de ilusiones

Vivimos en un mundo donde todas las cosas, buenas o malas, acaban destruidas por el cambio. Es como si el mundo nos sustentara para luego poder devorarnos a su antojo. Padres que pierden a sus hijos, hijos a sus padres. Maridos y esposas que se ven separados en un instante para no volverse a ver. Amigos que se separan apresuradamente sin saber que será por última vez. La vida, vista a grandes rasgos, parece poco más que un gran espectáculo de pérdidas.

Pero eso parece tener cura. Si llevamos una vida recta —que no forzosamente ética, sino dentro del marco de unas determinadas creencias antiguas y unas conductas estereotipadas—, obtendremos todo lo que deseamos *después* de morir. Cuando finalmente nos falle el cuerpo, nos desharemos de nuestra envoltura carnal y ascenderemos a una tierra donde nos reuniremos con todos aquellos a quienes quisimos en vida. Por supuesto, la gente abiertamente racional y demás chusma queda excluida de ese lugar feliz, pudiendo disfrutar de él por toda la eternidad sólo quienes hayan mantenido su credulidad en vida.

Vivimos en un mundo de inimaginables sorpresas —desde la energía de fusión que enciende el sol a las consecuencias genéticas y evolutivas que tiene el que esa luz ilumine la tierra desde hace eones—, pero el paraíso satisfará todas nuestras preocupaciones superficiales con la fidelidad de un crucero por el

Caribe. Es algo que resulta maravillosamente extraño. De no estar mejor informado, uno diría que el hombre, en su miedo a perder todo lo que le es querido, creó el *error* o su imaginación, incluido el Dios guardián de la puerta.

Imaginemos una visita al médico para un chequeo rutinario, y que él nos da una noticia terrible: has contraído un virus que mata al cien por cien de los infectados. Un virus que muta tan a menudo que resulta completamente impredecible, que puede permanecer latente durante años, incluso décadas, o matarte en una hora. Es un virus que puede provocar un infarto, mil formas de cáncer, demencia, e incluso el suicidio; de hecho, su estadio terminal parece carente de limitaciones. Y no hay estrategia preventiva que te salve de él; ni dietas, ni regímenes varios, ni guardar cama. Ni siquiera dedicando la vida a mantener en jaque el progreso de ese virus se evita la muerte, porque no hay cura conocida, y tu cuerpo ya ha empezado a degradarse.

Seguramente, la mayoría de la gente la consideraría una noticia terrible, pero ¿de verdad es una noticia? ¿Acaso no encaja en esa prognosis la inevitabilidad de la muerte? ¿Acaso no tiene la vida todas las características de ese hipotético virus?

Uno puede morir en cualquier momento. Quizá ni vivamos para leer el final de este párrafo. Y no hay duda de que moriremos en algún momento del futuro. Si lo de prepararse para morir implica el saber cuándo y dónde tendrá lugar tu muerte, todo indica que uno nunca estará preparado para morir. No sólo se está destinado a morir y dejar este mundo sino que se está abocado a abandonarlo de forma tan precipitada que todo tu presente —tus relaciones, tus planes de futuro, tus aficiones, tus posesiones— acabarán revelándose ilusorios. Si bien todas esas cosas proyectadas a lo largo de un futuro indefinido parecen adquisiciones importantes, la muerte prueba que no lo son. Cuando una mano invisible te corte la vida, al final te quedarás sin posesiones.

Y por si no bastara con esto, la mayoría sufrimos la silenciosa incomodidad, cuando no franca infelicidad, de nuestras neurosis. Queremos a nuestra familia y amigos, nos aterra perderlos, y aún así no somos libres ni para *limitarnos* a quererlos mientras coincidan nuestras breves vidas. Después de todo, ya tenemos bastante con preocuparnos de *nosotros mismos*. Como no se han cansado de decir Freud y sus descendientes, nos vemos lastrados y castigados por necesidades contrapuestas: la de fusionarnos con el mundo y la de desaparecer, o retirarnos a la ciudadela de nuestro aparente aislamiento. Cualquiera de esos dos impulsos llevado al extremo nos condenaría a la infelicidad. Nos aterra nuestra insignificancia y gran parte de lo que hacemos con nuestra vida es un intento

evidente de mantener a raya ese miedo. Aunque intentamos no pensar en ello, casi lo único de lo que se está seguro en la vida es de que moriremos algún día, y dejaremos atrás todo lo que queremos, pero, paradójicamente, nos resulta casi imposible pensar que acabará pasando. Nuestra percepción de la realidad no parece incluir a nuestra muerte. Dudamos de lo único no sujeto a la duda.

Lo que creamos que sucederá después de la muerte dicta gran parte de lo que creemos de la vida, y por eso las religiones basadas en la fe son una gran ayuda para quienes caen bajo su influencia, pues presumen de llenar los espacios en blanco de nuestro conocimiento sobre el más allá. Plantean una simple idea —*no morirás*— que, una vez asumida, determinan una respuesta a la vida que sería impensable de otro modo.

Imagina cómo te sentirías si tu único hijo muriera de repente de neumonía. Tu reacción a esa tragedia estaría determinada por lo que crees que le sucede a los seres humanos al morir. No hay duda de que resulta consolador creer en algo como: «Era un ángel de Dios y Dios se lo llevó tan pronto porque lo quería tener cerca de Jesús. Nos estará esperando cuando nosotros vayamos al Cielo». Si tu credo es el de la Ciencia Cristiana, secta que rechaza toda intervención médica, puede que hasta hayas colaborado con Dios negándote a que administren antibióticos a tu hijo.

O piensa cómo te sentirías al saber que se ha desatado una guerra nuclear entre Israel y sus vecinos por la posesión del Monte del Templo. Si fueras un cristiano milenarista, no hay duda de que lo considerarías la señal de la inminente llegada de Cristo a la Tierra. Por tanto, eso sería una buena noticia, fuera cual fuera el número de muertes. No se puede negar que la concepción que se tiene de la vida más allá de la muerte tiene consecuencias directas en la forma de ver el mundo.

Sí, la moderación religiosa consiste en no estar demasiado seguro sobre que pasa al morir. Esta es una actitud razonable, dada la escasez de evidencias al respecto. Pero la moderación religiosa sigue fracasando a la hora de criticar la certeza irracional (y peligrosa) de los demás. Por culpa de nuestro silencio a la hora de tratar el tema, Estados Unidos es un país donde una persona no puede acceder a la presidencia si duda abiertamente de la existencia del cielo y el infierno. Es algo en verdad notable, puesto que es la única clase de «conocimiento» que exigimos a nuestros líderes políticos. Hasta un peluquero debe aprobar un examen si quiere ejercer su oficio en los Estados Unidos, pero a los que se les concede poder para declarar guerras y dirigir la política nacional, cuyas decisiones afectarán a la vida humana durante generaciones, no se les exige nada especial antes de ponerse a trabajar. No tienen que ser genios políticos, o económicos, ni abogados; no necesitan haber estudiado relaciones

internacionales, historia militar, recursos humanos, ingeniería civil, o cualquier otro campo del conocimiento humano que pudiera necesitar en el gobierno de una superpotencia moderna; sólo necesitan ser expertos recaudadores de fondos, saber comportarse en la televisión, y ser indulgente con ciertos *mitos*. Con certeza absoluta, cualquier actor que lea la Biblia derrotaría en las próximas elecciones a un ingeniero aeronáutico que no la lea. ¿Puede haber un indicio más evidente de que estamos permitiendo que lo irracional y la fe en la existencia del otro mundo gobierne nuestros asuntos?

La influencia de la religión basada en la fe sería impensable sin la muerte. Es evidente que la idea de la muerte nos resulta intolerable y la fe no es sino la sombra de nuestra esperanza en una vida mejor más allá de la tumba.

El mundo más allá de la razón

Como veremos en el último capítulo de este libro, hay pocas dudas de que ciertos ámbitos de la experiencia humana pueden describirse de forma muy apropiada como «espirituales» o «místicos», experiencias de emoción aumentada, desinteresada y llenas de sentido que superan la limitada identidad del «yo» y nuestra comprensión de la mente y el cerebro. Pero nada en esas experiencias justifica cualquier afirmación arrogante y exclusivista sobre la santidad única de un libro. No hay motivo para que nuestra capacidad para sobrevivir emocional y espiritualmente no pueda evolucionar con la tecnología, la política y el resto de la cultura. De hecho, *debe* evolucionar si queremos llegar a tener alguna clase de futuro.

Seguramente, la base de nuestra espiritualidad se basa en que el alcance de la experiencia humana excede con mucho los límites corrientes de nuestra subjetividad. Es evidente que hay experiencias que pueden transformar por completo la visión que tiene alguien del mundo. Todas las tradiciones espirituales se fundamentan en la convicción de que nuestra calidad de vida está determinada por la forma en que empleamos nuestra atención momento a momento. Muchos de los resultados de la práctica espiritual son genuinamente deseables, y nos debemos el intentar obtenerlos. Pero no conviene olvidar que esos cambios no son sólo emocionales, sino también cognitivos y conceptuales. Al igual que pueden hacerse progresos en campos como las matemáticas o la biología, deberíamos poder hacer progresos en la comprensión de nuestra propia subjetividad. Hay multitud de técnicas, desde la meditación al consumo de drogas psicodélicas, que confirman el alcance y la plasticidad de la experiencia

humana. Hace milenios que las personas contemplativas saben que la gente corriente puede distanciarse de ese sentimiento que llaman «yo» y así renunciar al sentimiento de estar aislados del resto del universo. Este fenómeno descrito por practicantes de muchas tradiciones espirituales está respaldado por gran cantidad de evidencias neurocientíficas, filosóficas e introspectivas. Esa experiencias «espirituales» o «místicas», a falta de palabras mejores, son relativamente raras (y no debería ser así), significativas (pues descubren hechos genuinos sobre el mundo), y transformadoras a nivel personal. También revelan una conexión más profunda entre nosotros y el resto del universo de lo que sugieren las limitaciones habituales de nuestra subjetividad. No hay duda de que vale la pena buscar ese tipo de experiencias, como no la hay de que las ideas religiosas más populares que nacen de ellas, sobre todo en occidente, son tan peligrosas como increíbles. Enfocar de forma racional esta dimensión de nuestra vida no permitiría explorar con mente abierta el alcance de nuestra subjetividad, al tiempo que podríamos desprendernos del provincianismo y dogmatismo de nuestras tradiciones religiosas, en favor de una búsqueda más rigurosa y libre.

También parece haber una buena cantidad de información que respalda la realidad de los fenómenos psíquicos, mucha de la cual ha sido ignorada por la ciencia establecida¹⁸. La regla de que «afirmaciones extraordinarias requieren evidencias extraordinarias» sigue siendo una guía razonable en esas áreas, lo cual no significa que el universo no sea bastante más extraño de lo que muchos creemos. Es muy importante darse cuenta de que un sano escepticismo científico siempre es compatible con una mente fundamentalmente abierta.

Las afirmaciones de los místicos son neurológicamente interesantes. Ningún ser humano ha experimentado un mundo objetivo, ni siquiera un *mundo*. En este momento, tú tienes una experiencia visionaria. El mundo que ves y oyes está modificado por tu consciente, cuyo estado físico sigue siendo un misterio. Tu sistema nervioso separa el ruido indiferenciado del universo en diferentes canales de visión, sonido, olor, sabor y tacto, además de otros sentidos menos reconocidos: propiocepción, kinestesia, enterocepción y hasta ecolocación¹⁹. Las visiones y sonidos que experimentas ahora son como diferentes espectros luminosos proyectados por el prisma del cerebro. Realmente somos de la materia de que están hechos los sueños. En el fondo, tanto nuestro cerebro despierto como el que sueña realizan la misma actividad; pero cuando soñamos nuestro cerebro está menos constreñido por la información sensorial o por los comprobantes de la realidad que parecen residir en alguna parte del lóbulo frontal. Con esto no quiero decir que la experiencia sensorial no ofrezca indicativos de la realidad general, sino que, en nuestra experiencia, no se es

consciente de nada que no haya sido previamente estructurado, editado o amplificado por el sistema nervioso. Si bien eso da pie a unos cuantos problemas filosóficos sobre la base de nuestro conocimiento, también ofrece una oportunidad notable de transformar de forma deliberada el carácter de nuestra experiencia.

Por cada neurona que recibe información del mundo exterior hay entre una decena y un centenar que no la reciben. Por tanto, el cerebro habla sobre todo consigo mismo, y ninguna información proveniente del mundo (a excepción del olfato) va directamente del receptor sensorial al córtex, donde parece estar secuestrado el contenido de nuestra consciencia. En el circuito siempre hay uno o dos interruptores —*sinapsis*— que proporcionan a las neuronas en cuestión la oportunidad de integrar la información recibida o proveniente de otras regiones del cerebro. Esta especie de integración/ contaminación de la señal explica porqué ciertas drogas, estados emocionales e incluso revelaciones conceptuales pueden alterar radicalmente el carácter de nuestra experiencia. El cerebro está sintonizado para presentar la visión del mundo que se percibe en cada momento. En el fondo de las tradiciones más espirituales acecha la afirmación completamente válida de que el mundo puede sintonizarse de un modo diferente.

Pero también es cierto que existe gente que tiene ocasionalmente esa clase de experiencias y a la que se suele calificar de psicótica. Y es que hay muchas formas de construir un yo, de extraer (aparente) sentido a lo que te llega mediante los sentidos, y de creer que se sabe cómo es el mundo. No todas las experiencias visionarias son iguales, por no decir la visión del mundo que se deriva de ellas. Como en todas las cosas, hay diferencias que marcan toda la diferencia, y, lo que es más, esas diferencias pueden discutirse de forma racional.

Como veremos, hay una conexión íntima entre la espiritualidad, la ética y las emociones positivas. Y aunque aún esta por nacer una forma científica de enfocar esos temas, probablemente esa conexión no sea más misteriosa que el motivo por el que la mayoría de la gente elige el amor por encima del odio, o por el que consideramos a la crueldad como algo malo, o que el modo en que coincidimos al valorar el tamaño relativo de los objetos o el género de las caras. Es muy improbable que las leyes que determinan la felicidad humana, al nivel del cerebro, varíen mucho de una persona a otra. En capítulos posteriores de este libro veremos que hay mucho que decir al respecto, aunque todavía no dispongamos de datos científicos.

Una vez examinados los problemas inherentes a la fe, y la amenaza que suponen para nuestra supervivencia hasta los credos religiosos «moderados»,

podemos pasar a situar, dentro del contexto de una visión racional del mundo, nuestras intuiciones éticas y nuestra capacidad para la experiencia espiritual. Para ello hay que ordenar lo que sabemos de nuestra reciente comprensión del cerebro humano, nuestra continuidad genética con el resto de la vida y la historia de nuestras ideas religiosas. En los capítulos siguientes intentaré reconciliar la desconcertante yuxtaposición de dos hechos: (1) que nuestras tradiciones religiosas son producto de un amplio espectro de experiencias religiosas reales, significativas y muy dignas de ser investigadas, tanto de forma individual como científica, y (2) que muchas de las creencias que se desarrollaron en torno a esas experiencias ahora amenazan con destruirnos

No podemos vivir sólo con la razón. Eso hace que ninguna medida de razón, aplicada como antiséptico, pueda competir con el bálsamo de la fe cuando los horrores del mundo llegan a nuestra vida²⁰. Si tu hijo ha muerto, tu esposa tiene una espantosa enfermedad incurable, o de pronto tu cuerpo se encamina a la tumba, la razón, por grande que sea su alcance, te huele a formaldehído. Esto nos ha llevado a concluir, erróneamente, que los seres humanos tienen necesidades que sólo puede satisfacer la fe en ciertas ideas fantásticas. Pero en ninguna parte está escrito que los seres humanos deban ser irracionales para disfrutar de un sentimiento duradero de lo sagrado. Espero demostrar que, bien al contrario, lo espiritual puede ser —de hecho *debe* ser— profundamente racional, aunque eso delimite las fronteras de la razón. Una vez nos demos cuenta de ello, podremos deshacernos de muchos de los motivos que ahora tenemos para matarnos unos a otros.

La ciencia no continuará mucho tiempo de espaldas a los asuntos espirituales y éticos. Ya empezamos a ver en psicólogos y neurólogos los primeros indicios de lo que algún día podría ser un enfoque genuinamente racional de esas cuestiones, que mire hasta la experiencia mística más rarificada desde un punto de vista científico y abierto. Ya va siendo hora de darnos cuenta de que no tenemos porqué ser irracionales para llenar nuestras vidas de amor, compasión, éxtasis y sobrecogimiento, que estar en buenas relaciones con la razón no implica renunciar a toda forma de espiritualidad o misticismo. En próximos capítulos, intentaré explicitar las bases empíricas y conceptuales de esa afirmación.

Haciendo las paces con la fe

Va siendo hora de que reconozcamos que la fe no es algo privado, y que de

hecho no lo ha sido nunca. En realidad, las creencias no son más privadas que los actos, pues cada creencia es una fuente de acción *in potentia*. La creencia en que lloverá pone un paraguas en la mano de todo el que tenga uno. Es muy fácil darse cuenta, por ejemplo, de que la creencia en la eficacia de la oración se vuelve una preocupación enfáticamente pública en cuanto se pone en práctica: cuando un cirujano deje a un lado sus instrumentos mundanos para intentar suturar a sus pacientes con una oración, o cuando un piloto intente aterrizar una avión de pasajeros a base de repetir a los controles la palabra «Aleluya», pasaremos del terreno de la creencia privada a los del tribunal penal.

Una persona actúa movida por lo que cree. Si cree pertenecer a un pueblo elegido, asediado por los productos de una cultura vil que aleja a sus hijos de Dios, creerá que será recompensada con una eternidad de inimaginables delicias si inflige muerte a esos infieles, y entonces sólo necesitará que alguien se lo pida para estrellar un avión contra un edificio. A partir de ahí resulta sencillo decir que hay creencias *intrínsecamente* peligrosas. Sabemos que el ser humano es capaz de cometer increíbles brutalidades, pero, aún así, conviene preguntarnos: ¿qué clase de ideología podría hacernos aún más capaces de cometerlas? ¿Y cómo colocar esas creencias fuera de los límites del discurso normal para que perduren durante miles de años, ajenas al curso de la historia o la conquista de la razón? Estos problemas pertenecen al ámbito de lo cultural y lo psicológico. Hace mucho que es evidente que la solución perfecta es el dogma de la fe, sobre todo dentro de un esquema en el que se promete salvación eterna a los creyentes y se condena a los incrédulos.

Ya va siendo hora de que admitamos todos, de reyes y presidentes para abajo, que no existe ninguna evidencia de que nuestros libros fueron escritos por el creador del universo. Parece seguro que la Biblia fue redactada por hombres y mujeres que creían que la tierra era plana y para los que una carretilla sería un ejemplo abrumador de progreso tecnológico. Considerar a un documento así la base de nuestra forma de ver el mundo, por muy heroica que fuera la labor de sus redactores, sería repudiar dos mil años de descubrimientos civilizadores que la mente humana sólo empieza a asimilar gracias a una política secolar y una cultura científica. Debemos darnos cuenta de que el principal problema al que se enfrenta la civilización no es el simple extremismo religioso, sino el gran conjunto de acomodados intelectuales y culturales que hemos preparado para nuestra fe. Los moderados religiosos son, en gran parte, responsables de todos los conflictos religiosos de nuestro mundo, pues son sus creencias las que alimentan un contexto en el que no se puede combatir adecuadamente la violencia religiosa y al literalismo de las escrituras.

Cada esfera discursiva debe admitir, al menos, un *discurso*, y además la posibilidad de que hasta quienes no están en él puedan entender las verdades que se intentan articular en él. Por eso, cualquier ejercicio continuado de la razón debe trascender forzosamente cualquier limitación nacional, religiosa y étnica. Después de todo, no existe una *física* inherentemente americana (o cristiana, o caucásica)²¹. Hasta la espiritualidad y la ética caben en el criterio de universalidad, pues todos los seres humanos, sea cual sea su entorno, parecen tener experiencias espirituales y revelaciones éticas similares. Esto no sucede con las «verdades» de la religión. Nada de lo que puedan decirse un cristiano y un musulmán podría hacer que sus creencias sean mutuamente vulnerables al discurso del otro, pues el mismo principio de la fe los han inmunizado contra el poder de la conversación. Por tanto, es la misma naturaleza de la fe la que sirve de impedimento a posteriores cuestionamientos. De hecho, el que en Occidente ya no se mate a la gente por hereje sugiere que las malas ideas, por sagradas que sean, no pueden sobrevivir siempre en compañía de las buenas.

Dada la relación existente entre creencia y acción, es evidente que podemos seguir tolerando una diversidad de creencias religiosos como toleramos la diversidad de creencias en epidemiología e higiene básica. Sigue habiendo gran número de culturas donde aún no ha hecho aparición la teoría de que la enfermedades son producto de los gérmenes, donde aún se sufre la ignorancia en cuestiones relativas a la salud física. ¿Podemos «tolerar» esas creencias? No cuando ponen en peligro nuestra propia salud²².

Hasta las creencias aparentemente inocuas pueden tener consecuencias intolerables, al no estar justificadas. Por ejemplo, muchos musulmanes están convencidos de que Dios se toma un interés personal en la ropa de la mujer. Aunque eso pueda parecer inofensivo, resulta asombrosa la cantidad de sufrimiento que genera una idea tan increíble. Las revueltas en Nigeria por el concurso de Miss Mundo de 2002 se cobraron más de doscientas vidas, hombres y mujeres fueron asesinados con machetes o quemados vivos sólo para mantener ese turbulento lugar libre de mujeres en bikini. Ese mismo año, la policía religiosa de La Meca impidió que paramédicos y bomberos rescataran a decenas de adolescentes atrapadas en un edificio en llamas²³. ¿Por qué? Porque las chicas no llevaban el velo tradicional que exige el Corán. Catorce chicas murieron en el incendio, cincuenta resultaron heridas. ¿Deberían ser los musulmanes libres de creer que al Creador del Universo le importa la longitud de las faldas?

Recapitulando

Los recientes acontecimientos, además de descubrir lo vulnerables que somos frente a los descontentos militantes del mundo, nos han revelado la siniestra corriente de sinrazón que hay en nuestro discurso nacional. Si queremos ver hasta qué punto comparte nuestra cultura la irracionalidad de nuestros enemigos sólo hay que sustituir «Dios» por el nombre del dios olímpico que queramos allí donde esa palabra aparezca en un discurso público. Sólo hay que imaginar al presidente Bush dirigiendo la Oración Nacional del Desayuno en los siguientes términos: «A lo largo de toda la vida y la historia siempre ha existido una dedicación y un objetivo, dispuestos por el justo y fiel Zeus». Imaginemos que su discurso al congreso (20 de septiembre de 2001) conteniendo la frase «La libertad y el miedo, la justicia y la crueldad siempre han estado en guerra y sabemos que *Apolo* no es neutral en ello». Los lugares comunes del lenguaje ocultan la vacuidad y el absurdo de muchas de nuestras creencias. Bush suele hablar con frases que resultan más apropiadas para el siglo XIV, y nadie parece inclinado a descubrir lo que significan para él palabras como «dios», «cruzada» o «poder obrador de maravillas». No sólo seguimos consumiendo ese producto originario de la antigüedad, sino que nos alegramos de hacerlo. Garry Willis ha escrito que la Casa Blanca de Bush está «invadida por grupos de oración y células de estudiosos de la Biblia, como si fuera un monasterio»²⁴. Esto debería preocuparnos tanto como preocupa a los fanáticos del mundo musulmán. Deberíamos ser más humildes, incluso hasta el punto de la genuflexión espontánea, al saber que los antiguos griegos empezaron a abandonar a sus mitos olímpicos varios cientos de años antes del nacimiento de Cristo, mientras nosotros tenemos a gente como Bill Moyers buscando estudiosos con el elevado propósito de determinar la forma de reconciliar el *Génesis* con la vida en el mundo moderno. A medida que nos adentramos valientemente en la Edad Media, no parece fuera de lugar preguntarnos si los mitos que ahora saturan nuestro discurso no acabarán por matar a tantos de nosotros como lo que han matado ya los mitos de los demás.

Dentro de doscientos años, cuando seamos una próspera civilización planetaria que empieza a colonizar el espacio, *algo* de nosotros habrá cambiado; más bien tiene que cambiar, o antes de que amanezca ese día nos habremos matados diez veces. Se acerca rápidamente una época donde la fabricación de armas de destrucción masiva será algo trivial; la información y tecnología necesarias para su construcción llega ahora a todos los rincones del mundo.

Como señala el físico Martin Rees, «estamos entrando en una era donde una sola persona puede causar millones de muertes o volver una ciudad inhabitable durante años, mediante un único acto clandestino...»²⁵. Podemos ver a simple vista que, dado el poder de la tecnología actual, los aspirantes a mártires no serán buenos vecinos en el futuro. Y es que, simplemente, hemos perdido el derecho a tener nuestros propios mitos y nuestras identidades míticas.

Va siendo hora de que reconozcamos que lo único que permite que los seres humanos colaboren de forma abierta unos con otros es el deseo de que nuevos hechos modifiquen sus propias creencias. Sólo abriéndonos a la evidencia y la discusión podremos alcanzar un mundo común para todos. Por supuesto, nada garantiza que la gente razonable acabe estando de acuerdo en todo, pero es seguro que lo no razonable resultará dividido por sus propios dogmas. Ese espíritu de interrogación mutua es la misma antítesis de la fe religiosa.

Aunque puede que no lleguemos a una conclusión sobre nuestra visión del mundo, si parece extraordinariamente probable que nuestros descendientes consideren muchas de nuestras actuales creencias como imposiblemente pintorescas y suicidamente estúpidas. La principal tarea de nuestro discurso común será identificar las creencias con menos probabilidades de sobrevivir a mil años más de cuestionamiento humano, o más capaces de impedirlo, y someterlas a una crítica constante. ¿Cuál de las actuales creencias parecerá más ridícula desde el punto de vista de esas generaciones futuras, aunque sobreviva a la locura del presente? Resulta difícil pensar que la lista no estará encabezada por nuestras preocupaciones religiosas²⁶. Es lógico esperar que nuestros descendientes nos miren con gratitud. Pero también hay que esperar que nos miren con compasión y desagrado, tal y como miramos a los esclavistas de nuestro pasado demasiado reciente. En vez de felicitarnos ahora por el estado de nuestra civilización, haríamos mejor meditando en lo desesperadamente atrasados que pareceremos en el futuro, y esforzarnos por establecer en el presente las bases de ese refinamiento. Debemos encontrar el camino a un tiempo donde caerá en desgracia todo el que reclame una fe sin evidencias. Y dado el actual estado del mundo, ni. ningún haber otro futuro deseable.

Es imperativo que empecemos a hablar con claridad de lo absurdas que son la mayoría de nuestras creencias religiosas. Pero me temo que aún no ha llegado ese momento. En este sentido, lo que sigue a continuación, esta escrito con el espíritu de una plegaria. Ruego porque un día podamos pensar en estos asuntos con la claridad suficiente para que nuestros hijos sean incapaces de matarse unos a otros por sus libros. Y si nuestros hijos no lo consiguen, creo que quizá sea demasiado tarde para todos, porque si bien nunca ha sido muy difícil reunirse

con el Hacedor, dentro de cincuenta años será demasiado fácil para cualquiera arrastrar a todo el mundo consigo en su reunión con Él^{[27](#)}.

2 - LA NATURALEZA DE LA CREENCIA

Se ha argumentado a menudo que las creencias religiosas son diferentes a las demás búsquedas de conocimiento sobre el mundo. No hay duda de que las *tratamos* de forma diferente —sobre todo porque, de un discurso ordinario, a la gente se le exige que justifique lo cree—, pero eso no significa que sean más importantes de una forma especial. ¿Que queremos decir con que una persona *cree* una propuesta dada sobre el mundo? En todas las cuestiones relacionadas con acontecimientos mentales, hay que procurar que la familiaridad de los términos no nos desvíe. El que empleemos la palabra «creencia» no nos garantiza que su significado sea uno y generalizado. Me explicaré estableciendo una analogía con la memoria, pues décadas de estudios nos han enseñado que eso a lo que la gente llama fallos de «memoria» no es algo tan simple, dado que la memoria humana tiene muchas formas. No sólo nuestras memorias *a largo plazo* y *a corto plazo* son producto de diferentes circuitos neuronales, sino que están divididas en múltiples subsistemas²⁸. Por tanto, cuando se habla de «memoria» sería más acertado decir que se habla de «experiencia». Es evidente que debemos ser más precisos con lo que significan los términos relativos a la mente antes de intentar comprenderlos a nivel cerebral²⁹.

Podría decirse que hasta los perros y los gatos, al formar asociaciones entre personas, lugares y acontecimientos, «creen» muchas cosas del mundo. Pero no es esa la clase de creencia la que queremos tocar aquí. Cuando se habla de creencias que la gente cree de forma subconsciente —»la casa está infestada de termitas», «el tofu no es un postre», «Mahoma ascendió a los cielos a lomos de un caballo alado»— hablamos de creencias comunicadas y adquiridas lingüísticamente. Creer una proposición dada consiste en creer que representa fielmente algún estado del mundo, lo cual proporciona una comprensión inmediata de la medida sobre la que deben funcionar nuestras creencias³⁰. En concreto, nos revela porqué nunca podemos dejar de sopesar la evidencia y exigir que toda propuesta sobre el mundo sea coherentemente lógica. Y esa medida también es aplicable a cuestiones religiosas. La «libertad de credo» es un mito (en todo salvo en el sentido legal). Vamos a ver que somos tan libres de creer lo que queramos acerca de Dios como lo somos para adoptar cualquier creencia injustificada sobre ciencia o historia, o para otorgar el significado que queramos a palabras como «veneno», «norte» o «cero». Pero todo el que quiera

hacerse valer en esa posición no debería sorprenderse si los demás dejamos de escucharlo.

Las creencias como principio de acción

El cerebro humano es un generador muy prolífico de creencias sobre el mundo. De hecho, la misma *humanidad* de cualquier cerebro consiste, sobre todo, en la capacidad que tiene para evaluar cualquier nueva verdad que se le propone a la luz de innumerables otras ya aceptadas. El ser humano recurre a intuiciones de verdad y falsedad, a la necesidad de la lógica y de la contradicción, para conformar así una visión privada del mundo coherente en su mayoría. ¿Qué acontecimientos neuronales subrayan este proceso? ¿Qué hace un cerebro para creer que una afirmación dada es *cierta o falsa*? No tenemos ni idea. Por supuesto, el procesamiento del lenguaje juega un papel importante en ello, pero el reto está descubrir en cómo se las arregla el cerebro para tomar el producto de la percepción, la memoria y el razonamiento y convertirlo en proposiciones individuales que se transforman mágicamente en la misma sustancia de nuestra vida diaria.

Probablemente, lo que produjo la evolución de nuestras facultades cognitivas y sensoriales debió ser la capacidad de movimiento de que disfrutaron ciertos organismos primitivos. Esto se deduce porque sin criaturas que pudieran aprovechar la información que adquieren del mundo, la naturaleza no habría mejorado las mismas estructuras físicas que recogían, acumulaban y procesaban esa información. Hasta un sentido tan primitivo como la visión parece anunciar la existencia de un sistema motor. Si no para conseguir comida, para no convertirte a tu vez en comida, o no caerte por un barranco, y de no ser por esto no parece que tuviera mucho sentido ver el mundo, y no existirían ciertos refinamientos de la visión, como los que se encuentran por todo el reino animal.

Por este motivo, no resulta controvertido decir que todos los estados cognitivos de orden elevado (por ejemplo, las creencias) son de algún modo producto de nuestra capacidad de acción. La creencia ha sido extraordinariamente útil en términos de adaptación al ambiente. Después de todo es *creyendo* diversas propuestas sobre el mundo como podemos predecir los acontecimiento y calcular las consecuencias probables de cada acto. Las creencias son *principios de acción*, independientemente de lo que sean nivel cerebral; son procesos mediante los cuales se representa nuestra comprensión (e *incomprensión*) del mundo y que guían nuestra conducta³¹.

El poder que tiene la creencia en nuestra vida emocional parece ser completo. Seguramente, por cada emoción que se es capaz de sentir hay una creencia que puede invocarla en cuestión de momentos. Pensemos en la siguiente proposición:

Tu hija está siendo torturada lentamente en una cárcel inglesa.

¿Qué es lo que se interpone entre tu persona y el pánico absoluto que semejante proposición despertaría en la mente y el cuerpo de una persona que la creyera? Quizá sea que no tengas una hija, o que la sepas a salvo en casa, o que creas que los carceleros ingleses son conocidos por su amabilidad. Sea cual sea el motivo, la puerta de la creencia sigue sin girar sobre sus bisagras.

La conexión entre creencia y conducta eleva considerablemente los riesgos. Hay propuestas tan peligrosas que el creerlas hasta podría hacer ético el matar a otra persona. Esta afirmación podría parecer extraordinaria, pero se limita a enunciar un hecho corriente del mundo actual. Hay creencias que sitúan a sus partidarios fuera del alcance de cualquier forma pacífica de persuasión, al tiempo que los inspira a cometer contra los demás actos de extraordinaria violencia. De hecho, hay gente con la que no se puede hablar. Si no se les pudiera capturar, y a menudo no se puede, las personas tolerantes podrían verse justificadas para matar en defensa propia. Fue lo que intentó hacer Estados Unidos en Afganistán, y lo que acabaron haciendo otras potencias occidentales, a un precio aún mayor para todos nosotros y para todos los inocentes del mundo musulmán. Continuaremos derramando sangre en lo que en el fondo es una guerra de ideas³².

La necesidad de coherencia lógica

Lo primero que notamos en cualquier creencia es que debe sufrir la compañía de las creencias vecinas. Las creencias están relacionadas entre sí de forma lógica y semántica. Cada una constriñe a otras muchas, al tiempo que es constreñida a su vez. Una creencia como que *el Boeing 747 es el mejor avión del mundo* implica, por lógica, otras muchas que son tanto básicas (p. ej., *Los aviones existen*) como derivadas (p. ej., *los 747 son mejores que los 757*). La creencia de que *algunos hombres son esposos* exige aceptar la propuesta de que

algunas mujeres son esposas, porque los términos «esposo» y «esposa» se definen mutuamente³³. De hecho, las limitaciones lógicas y semánticas parecen ser dos caras de la misma moneda porque nuestra necesidad de entender el significado de las palabras implica que cada nuevo contexto requiere que cada creencia se vea libre de contradicciones (al menos de forma local). Si con la palabra «madre» quiero decir lo mismo en un caso y en otro, no puedo creer que *mi madre nació en Roma* al tiempo que creo que *mi madre nació en Nevada*. Ambas propuestas no pueden ser ciertas aunque mi madre naciera en un avión que volase a velocidad supersónica. Puede haber algún truco en la afirmación, como que en el estado de Nevada haya un pueblo llamado «Roma», o que «madre» signifique «madre biológica» en una frase y «madre adoptiva» en otra, pero esas sólo son excepciones que confirman la regla. Para saber *de qué trata* una creencia dada, hay que saber lo que significan las palabras que la componen; y para saber lo que significan las palabras, mis creencias deben ser consistentes³⁴. No hay forma de escapar a la estrecha relación que existe entre las palabras que empleamos, el tipo de pensamientos que tenemos y lo que creemos cierto del mundo.

Las limitaciones de conducta son igual de insistentes. Cuando vamos a cenar a casa de un amigo, no podemos creer que vive *al norte de la avenida y al sur de la avenida* y luego *actuar* en función de lo que creemos. Un grado normal de integración psicológica y corporal impide que me vea motivado a ir a dos direcciones opuestas a la vez.

La identidad personal requiere en sí misma una consistencia de ese tipo, pues si las creencias de una persona no son coherentes acabará teniendo tantas identidades como conjuntos de creencias incompatibles derrapen por su cerebro. Por si aún hay alguna duda, imaginemos cuál sería la subjetividad de un hombre que cree haberse pasado el día entero en la cama preso de un resfriado, al tiempo que jugaba una partida de golf, que se llama Jim y se llama Tom, que tiene un hijo y que no tiene ninguno. Multiplica de forma indefinida esas creencias incompatibles y cualquier sensación de que todas ellas pertenecen a un sólo sujeto acaba por desaparecer. Hay un grado de inconsistencia lógica que resulta incompatible con nuestra noción de lo que es una persona.

Por tanto, la valía que otorgamos a la consistencia lógica no es misterioso ni está fuera de lugar. Para que mi habla sea inteligible ante los demás —y, de hecho, *ante mí mismo*—, mis creencias sobre el mundo deben ser mayoritariamente coherentes. Para que mi conducta esté influida por lo que creo, debo creer en cosas que admitan una conducta al menos *posible*. Después de todo, hay ciertas relaciones lógicas que parecen grabadas en la misma estructura

de nuestro mundo³⁵. El teléfono suena... y quien me llama puede ser mi hermano o no serlo. Puedo creer en una propuesta o en la otra —incluso creer que no lo sé—, pero bajo ninguna circunstancia resulta aceptable que crea *ambas*.

Las excepciones a la norma, sobre todo respecto a las reglas de inferencia que nos permiten construir creencias nuevas a partir de las viejas, han sido objeto de debate e investigación³⁶. Pero adoptemos la postura que adoptemos, nadie piensa que el ser humano sea una máquina completamente coherente. Nuestros inevitables fallos de racionalidad pueden tener muchas formas, desde simples inconsistencias lógicas a discontinuidades radicales de la subjetividad. La mayoría de los ensayos sobre «autoengaño» sugieren que una persona puede creer tácitamente una propuesta, mientras se convence con éxito de su antítesis (por ejemplo *mi mujer tiene un lío, mi mujer es fiel*), pero sigue habiendo una considerable controversia sobre cómo pueden existir semejantes contorsiones cognitivas³⁷. Los demás fracasos de integración psicológica —desde los pacientes a los que se han separado quirúrgicamente los dos hemisferios cerebrales a los casos de «personalidad múltiple»— son parcialmente explicables por estar funcionalmente separadas las zonas del cerebro donde se procesa la creencia.

La embajada americana

Pongamos un ejemplo: mi prometida y yo viajábamos por Francia cuando experimentamos una extraña división de nuestras creencias sobre la embajada americana en París.

Sistema de creencias 1: Debido a lo sucedido el 11-S habíamos decidido evitar en nuestro viaje cualquier objetivo terrorista obvio. El primero en la lista de lugares a evitar era la embajada americana en París. Esa ciudad alberga la mayor población musulmana de todo occidente, y la embajada ya había sido objeto de un intento fracasado de bomba suicida. La embajada americana era el último lugar que habríamos querido visitar en Francia.

Sistema de creencias 2: Tuvimos muchas dificultades para encontrar una habitación de hotel en París antes de salir hacia Francia. Todos los hoteles que consultamos estaban llenos, a excepción de uno en la orilla derecha del Sena, con muchas plazas vacías. La encargada de reservas

hasta se ofreció a darnos una suite por el mismo precio. También nos dio a elegir la vista: o al interior, al patio de la casa, o al exterior, mirando a la embajada americana. «¿Qué vista elegiría usted?», le pregunté. «La de la embajada», replicó, «es mucho más tranquila». Yo imaginé un gran jardín de embajada. «Estupendo», dije. «Nos la quedamos».

Al día siguiente llegamos al hotel y descubrimos que la habitación daba al interior. Tanto mi novia como yo nos sentimos decepcionados. Después de todo, nos habían prometido una vista a la embajada americana.

Llamamos por teléfono a una amiga que vivía en París para decirle cuál era nuestro paradero. La amiga, al tanto de cómo funciona el mundo, nos dijo lo siguiente: «Ese hotel está justo al lado de la embajada americana. Por eso os han ofrecido la suite. ¿Habéis perdido la cabeza? ¿Sabéis que día es hoy? ¡Es 4 de julio!».

Nos resultó asombroso semejante grado de inconsistencia en nuestras vidas. Nos habíamos pasado la mayor parte del día tanto intentando *evitar* como *acercarnos* a un mismo punto en el espacio. Cuando nos dimos cuenta de ello, no nos habría sorprendido más si nos hubieran brotado antenas de pronto.

Pero lo que resulta psicológicamente tan misterioso puede ser trivial en términos neurológicos. Parece que la frase «embajada americana» dicha en dos contextos diferentes activa distintas redes de asociación en nuestro cerebro. Por tanto, la frase había adquirido dos *significados* distintos. En el primer caso, significaba un objetivo terrorista importante; en el segundo una vista deseable desde la ventana del hotel. Pero el significado de esa frase en *el mundo* es único e indivisible, dado que sólo un edificio responde a ese nombre en París. La comunicación entre esas redes de neuronas resultaba ser intrascendente; nuestro cerebro estaba dividido a todos los efectos. La escasa solidez de esa partición queda al descubierto por lo fácilmente que se derrumba. Lo único que necesité para unificar mi visión sobre el tema a la de mi prometida fue volverme hacia ella —que seguía deseando en silencio las vistas a la embajada americana— y decirle con evidente alarma: «Este hotel está a dos metros de la embajada americana!». La división se derrumbó y se quedó tan asombrada como yo.

Aún así, los hechos psicológicamente irreconciliables son los siguientes: el día en cuestión no hubo ningún momento en el que nos acercáramos voluntariamente a la embajada americana, y nunca hubo un momento en el que no deseáramos estar en una habitación con vistas a la misma.

Aunque la necesidad conductual y lingüística nos exige buscar siempre que podamos una coherencia en nuestras creencias, sabemos que la coherencia *total* es imposible de conseguir hasta para el cerebro más integrado. Es algo que

resulta evidente si imaginamos las creencias de una persona listadas con afirmaciones como *camino por el parque, en los parques suele haber animales, los leones son animales*, y así hasta el infinito, siendo cada una de esas afirmaciones una creencia, además de una base desde la que deducir otras creencias (tanto buenas, *pronto veré un animal*, como malas, *pronto veré un león*). Para obtener una coherencia perfecta hay que contrastar cada nueva creencia con las anteriores, así como cada combinación obtenida, en busca de contradicciones lógicas³⁸. Pero en esto encontramos una dificultad computacional, ya que el número de operaciones a realizar crece exponencialmente con cada nueva propuesta que se añade a la lista. ¿Cuántas creencias puede comprobar un cerebro *perfecto* en busca de contradicciones lógicas? La respuesta es sorprendente. Un ordenador tan grande como el universo conocido, construido con componentes del tamaño de protones, funcionando a la velocidad de la luz y trabajando desde los inicios del Big Bang hasta el presente, todavía estaría luchando por añadir la creencia 300 a la lista³⁹. ¿Qué nos dice esto de las probabilidades que tenemos de que nuestra visión del mundo esté libre de contradicciones? No llega a ser ni las de un sueño dentro de un sueño⁴⁰. Aún así, y dadas las demandas del lenguaje y de la conducta, seguimos buscando la coherencia cada vez que se pone en duda, pues fracasar en ello sería sinónimo de fracaso lingüístico y conductual⁴¹.

Las creencias como representaciones del mundo

Para que sea posible un conocimiento básico del mundo, la reglamentación del sistema nervioso debe reflejar de forma consistente la reglamentación del entorno. Si en mi cerebro no se pone en marcha el circuito de neuronas adecuado cada vez que veo la cara de una persona, no tendría manera de formarme un recuerdo de ella. Su cara podría parecerme una cara en un momento dado y una tostadora en el siguiente, y no tendría motivos para sorprenderme de la inconsistencia, pues la pauta de activación de las neuronas no tendría nada con lo que mantenerse consistente. Como señala Stephen Pinker, sólo el reflejo ordenado entre un sistema que procesa información (un cerebro o un ordenador) y las leyes de la lógica o la probabilidad explican «la manera en que la racionalidad emerge del proceso físico inconsciente»⁴². Las palabras se disponen de forma sistemática acorde a unas reglas (sintaxis), y las creencias hacen lo mismo (porque deben tener una coherencia lógica), porque el cuerpo y el mundo

están ordenados de ese modo. Consideremos la frase: *En la fiambarrera de Jack hay una manzana y una naranja*. El significado sintáctico (y por tanto lógico) de la conjunción y garantiza que quien crea esta afirmación también creerá las siguientes propuestas: *En la fiambarrera de Jack hay una manzana* y *En la fiambarrera de Jack hay una naranja*. Esto no se debe a que la sintaxis tenga algún poder mágico sobre el mundo, sino a la simple consecuencia de emplear conjunciones como «y» para reflejar la conducta ordenada de los objetos. De haber alguien que defendiera el conjunto de las dos afirmaciones, al tiempo que las negase de forma individual, eso implicaría que o bien no entiende el uso de la «y» o no comprende lo que son cosas como manzanas, naranjas o fiambreras⁴³. Resulta que vivimos en un universo donde, si pones una manzana y una naranja en la fiambarrera de Jack, de ella se podrá sacar una manzana, una naranja o ambas cosas. Hay un momento en que el significado de las palabras, sus relaciones sintácticas y el raciocinio en sí mismo no pueden separarse de la conducta ordenada de los objetos del mundo⁴⁴.

Sean cuales sean nuestras creencias, no albergamos una cantidad infinita de ellas⁴⁵. Aunque los filósofos duden que puedan contarse, es evidente que nuestro cerebro almacena un número finito de ellas⁴⁶, un número finito de recuerdos y un vocabulario finito que ronda las 100.000 palabras. Por tanto, conviene hacer una distinción entre las creencias *causalmente activas*⁴⁷ —es decir, las que ya tenemos en la mente— y las que pueden construirse según sean necesarias. Si la creencia se parece a la percepción, es evidente que nuestra intuición sobre cuántas creencias hay presentes en un momento dado siempre será poco fiable. Por ejemplo, los estudios sobre la «ceguera al cambio» muestran que no percibimos tanto mundo como creemos, pues un gran porcentaje del escenario visual puede alterarse de pronto sin que lo notemos⁴⁸. A este respecto, viene a cuento realizar una analogía con los juegos de ordenador: Hay partes de los mundos virtuales digitales que las actuales generaciones de juegos no computan mientras el jugador no haga un movimiento que requiera de su existencia⁴⁹. Puede que muchos de nuestras obligaciones cognitivas sean así⁵⁰.

Tanto si lo que creemos está siempre presente en nuestra mente como si debe reconstruirse de forma continuada, tenemos que replantearnos muchas de nuestras creencias antes de que puedan guiar nuestra conducta. Lo cual queda demostrado cada vez que dudamos de una proposición en la que creíamos previamente. Sólo hay que pensar lo que implica olvidar la tabla de multiplicar. ¿Cuánto son 12x7? Todos tenemos momentos donde 84 no nos parece el

resultado correcto. Y entonces nos vemos forzados a realizar cálculos adicionales antes de poder volver a decir que $12 \times 7 = 84$. O dudar del nombre de alguien familiar. (¿De verdad se llama *Jeff*? ¿Yo lo llamo así?). Resulta evidente que hasta las creencias bien asentadas pueden no resultar creíbles en el presente. Esto tiene importantes implicaciones en las que nos concentraremos a continuación.

Cuestión de verdadero o falso

Supongamos que cenas en un restaurante con varios amigos. Abandonas un momento la mesa para ir al baño, y al volver oyes que uno de tus amigos dice: «Tú calla. Él no puede saber nada de esto».

¿Cómo interpretarías ese comentario? Todo depende de si crees ser ese «él». Si eres una mujer, y por tanto ese pronombre te ha excluido, probablemente sólo sentirás curiosidad. Puede que, al retomar el asiento, hasta digas: «¿De qué estáis hablando?». Si, en cambio, eres un hombre, las cosas se ponen interesantes. ¿Qué secreto podrían ocultarte tus amigos? Si faltan pocos días para tu cumpleaños quizá creas que te preparan una fiesta sorpresa. De no ser así, hay muchas posibilidades shakesperianas esperando tu consideración.

Dados tus anteriores acuerdos cognitivos y las pistas contextuales en que se hizo ese comentario, algún circuito verificador de tu cerebro sopesará varias posibilidades. Estudiarás la cara de tus amigos. ¿Son sus expresiones compatibles con las interpretaciones más nefandas que te pasan por la cabeza? ¿Habrá confesado alguno de ellos que se acuesta con tu mujer? ¿Cuándo podría haber pasado eso? Siempre ha habido cierta química entre ellos... Baste decir que sea cual sea la interpretación de los acontecimientos, esta se volverá una cuestión de creencia que tendrá importantes consecuencias sociales y personales en ti.

Ahora mismo no sabemos lo que significa a nivel cerebral decir que una persona cree o no cree una propuesta dada, pero todos los subsecuentes compromisos de conducta girarán alrededor de esa diferencia. Para creer una propuesta hay que respaldarla y, por tanto, volvernos conductualmente susceptibles a su contenido simbólico. Hay motivos para creer que este proceso tiene lugar de forma automática y, de hecho, la mera comprensión de una idea podría equivaler a creerla, aunque sólo sea por un momento. El filósofo holandés Spinoza pensaba que creencia y comprensión era idénticos, mientras que la incredulidad requiere un acto subsiguiente de rechazo. Hay estudios psicológicos

muy interesantes que lo estudian⁵¹. Parece bastante probable que el hecho de comprender una propuesta sea análogo a percibir un objeto en el espacio físico. Por defecto, nosotros parecemos aceptar las apariencias como si fueran realidades, hasta que demuestran ser otra cosa. Eso explicaría por qué el mero hecho de pensar que un amigo puede traicionarte provocó que hace un momento se te acelerara el corazón.

Al margen de que el proceso de formación de una creencia sea activo o pasivo, es evidente que examinamos continuamente todo lo que se dice (tanto lo dicho por nosotros como por los demás) en busca de errores lógicos o de hecho. El no encontrar esos errores es lo que nos permite vivir según la lógica de lo que de otro modo serían frases vacías. Por supuesto, el mero hecho de cambiar una sola palabra podría significar la diferencia entre la complacencia y una hazaña peligrosa: si tu hijo acude a ti en medio de la noche diciendo: «Papá, hay un elefante en el pasillo», tú lo acompañarías de vuelta a la cama con un rifle imaginario. Pero si te dijera: «Papá, hay un hombre en el pasillo», probablemente te sentirías inclinado a llevar un rifle de verdad.

Fe y evidencia

No se necesitan conocimientos especiales de psicología o neurología para darse cuenta de que el ser humano suele ser reticente a cambiar de idea. Como han escrito numerosos expertos, somos conservadores en nuestras creencias en el sentido de que, sin un motivo claro, no añadimos ni quitamos nada a nuestro almacén de creencias. La creencia en el sentido *epistemológico* —es decir que la creencia busca representar nuestro conocimiento del mundo— requiere creer en la certeza de una propuesta dada, y no sólo porque deseemos que lo sea. Semejante limitación a nuestro pensamiento es buena, ya que un pensamiento descontrolado distanciaría nuestras creencias de las reglas del mundo que se supone representan. ¿Por qué *está mal* creer que una propuesta es cierta sólo porque te sienta bien creerla? Sólo hay que demorarse en el significado de la palabra *porque* (because, derivado de by cause: por causa de), para darse cuenta del problema. «Porque» sugiere una conexión *causal* entre una propuesta cierta y la creencia de una persona de que lo es. Esto explica el valor que depositamos en las evidencias, porque la evidencia sólo es una comprobación de la conexión causal que hay entre el estado del mundo y nuestra creencia en él. («Creo que Oswald disparó contra Kennedy porque encontré sus huellas en el rifle, y porque mi primo le vio hacerlo, y mi primo no miente»). Podemos creer que una

propuesta es cierta sólo *porque* algo en nuestra experiencia, o en nuestro razonamiento del mundo, nos muestra la verdad de la propuesta en cuestión⁵².

Supongamos que creo que Dios existe y que un impertinente me pregunta: *¿Por qué?* Esta pregunta invita —de hecho, exige— una respuesta formulada como «Creo que Dios existe porque...». Pero no puedo decir: «Creo que Dios existe porque es prudente creerlo así» (como habría querido Pascal). Claro que puedo *decir* eso, pero al usar el verbo «creo» no quiero decir lo mismo que cuando digo cosas como «Creo que el agua es dos partes de hidrógeno y una de oxígeno porque lo demuestran dos siglos de experimentos físicos» o «Creo que hay un roble en mi jardín porque puedo verlo». Ni puedo decir cosas como «Creo en Dios porque eso me hace sentir bien». El hecho de que me siente bien que haya un Dios no es razón para creer en su existencia. Es algo que queda en evidencia si cambiamos la existencia de Dios por cualquier otra propuesta consoladora. Pongamos que quiero creer que hay un diamante enterrado en alguna parte de mi patio y que es del tamaño de una nevera. Ciertamente, me sentiría desmesuradamente bien creyéndolo, pero ¿tengo motivos para creer que en mi patio *de verdad* hay un diamante mil veces más grande que cualquier otro descubierto hasta la fecha? No. Aquí podemos ver por qué no funcionan la apuesta de Pascal, el salto de fe de Kierkegaard o cualquier otra trampa epistemológica. Creer que Dios existe es creer que se tiene una relación con su existencia *tal que es su misma existencia lo que motiva mi creencia*. Entre el hecho en cuestión y mi aceptación del mismo debe existir alguna relación casual, o aparentar que existe. De este modo, podemos ver que las creencias religiosas, es decir las creencias sobre la forma en que es el mundo, deben basarse en las evidencias, como cualquier otra creencia.

Al admitir que nuestras creencias son intentos de representar estados del mundo, vemos que hay que buscar su correcta relación *con* el mundo para que sean válidas. Debe estar claro que si una persona cree en Dios porque ha tenido ciertas experiencias espirituales, o porque la Biblia tiene mucho sentido para ella, o porque confía en la autoridad de la iglesia, participa del mismo juego de justificación en el que participamos todos al afirmar que conocemos cualquier hecho corriente. Probablemente hay muchos creyentes religiosos que se negarán a llegar a esa conclusión, pero aquí la resistencia no sólo es fútil sino *incoherente*. Porque no hay otro espacio lógico para nuestras creencias sobre el mundo. Mientras las propuestas religiosas afirmen referirse a la forma del mundo —*Dios puede oír tus oraciones, si tomas su nombre en vano te pasarán cosas malas, etc.*— deberán mantenerse en relación al mundo y a las demás

creencias que tengamos de él. Sólo entonces podrán las propuestas de ese tipo influir nuestra conducta o pensamiento subsiguientes. Mientras una persona mantenga que sus creencias representan un estado actual del mundo (visible o invisible, espiritual o mundano) creerá que sus creencias son *consecuencia* de la forma que tiene el mundo. Esto, por definición, la expone a nuevas evidencias. De hecho, si en el mundo no tiene lugar algún cambio que empuje a una persona a cuestionarse sus creencias religiosas, eso sólo probaría que sus creencias son inmutables y no nacen de estado alguno del mundo. Por tanto, no podría afirmar que *representan* al mundo⁵³.

Podemos criticar la fe religiosa, pero no tiene sentido discutir su poder. Las personas dispuestas a morir por nuestras creencias injustificadas somos millones, y parece haber millones más dispuestas a matar por ellas. Los que están destinados a sufrir de forma terrible a lo largo de su vida, o que se hallan en el umbral de la muerte, suelen encontrar consuelo en una u otra propuesta sin fundamento. La fe nos permite soportar las adversidades de la vida con una ecuanimidad inconcebible en un mundo iluminado solo por la luz de la razón. La fe también parece tener consecuencias físicas directas en casos donde las meras expectativas, buenas o malas, pueden inclinar al cuerpo hacia la salud o hacia la muerte⁵⁴. Pero el hecho de que las creencias religiosas tengan una gran influencia en la vida humana no dice nada sobre su *validez*. La CIA puede tener una gran influencia en el paranoico que padece delirios persecutorios, pero eso no significa que le haya intervenido el teléfono.

¿Qué es, entonces, la fe? ¿Es algo diferente a la creencia? La palabra hebrea "*emûnâ* (verbo "*mn*) se traduce alternativamente como «tener fe», «creer» o «confiar». *El Septuaginto*, traducción griega de la Biblia hebrea, conserva el mismo significado en la palabra *pisteuein*, y el Nuevo Testamento conserva ese equivalente griego. San Pablo, en *Hebreos* 11:1 define la fe como «la seguridad en las cosas deseadas, convicción en cosas no vistas». Según como se lea, este pasaje parece entregar la fe a la auto justificación: puede que el mismo hecho de creer en algo que aún no ha tenido lugar («cosas deseadas») o de las que no se tienen pruebas («cosas no vistas») constituya evidencia sobrada de su validez («seguridad»). Veamos cómo funciona eso: Tengo la sincera «convicción» de que Nicole Kidman está enamorada de mi. Como no nos hemos conocido, la única prueba que tengo de su enamoramiento es mi convicción. Por tanto razono: mis sentimientos sugieren que Nicole y yo debemos tener una conexión especial, hasta metafísica, porque sino, ¿cómo puedo tener esa sensación? He decidido acampar ante su casa para realizar las necesarias presentaciones. Es evidente que es un tipo de fe un tanto complicada.

A lo largo de todo este libro critico la fe en su acepción corriente, la de las escrituras, como creencia en ciertas propuestas históricas y metafísicas, y como orientación vital en torno a ellas. El significado de la palabra «fe» no es ambiguo, ni en la Biblia ni en labios de los fieles, aunque hay teólogos y contemplativos que han intentado replantearla como principio espiritual que trasciende la simple credulidad motivada. Paul Tillich en su *Dynamics of Faith* (1957), enrareció el significado original de la palabra fe hasta reducirla a la de su propio credo religioso, desechando lo que él llamaba «fe idólatra» y, de hecho, toda relación entre fe y creencia. Y seguramente habrá más teólogos que habrán hecho lo mismo. Por supuesto, todo el mundo es libre de redefinir la palabra «fe» como lo considere conveniente para adecuarla a su propio ideal místico o racional. Pero esa no es la «fe» que anima a los fieles desde hace milenios. La fe que cuestionamos aquí es precisamente el gesto que el propio Tillich tildó de «acto de conocimiento con un nivel muy bajo de evidencia». Después de todo, mi argumentación se dirige contra la mayoría de los fieles de todas las tradiciones religiosas, y no sólo contra la única a la que salva Tillich.

Pese a los considerables esfuerzos de hombres como Tillich, que intentaron esconder la serpiente que acecha a los pies de todo altar, la verdad es que la fe religiosa es sencillamente una creencia *injustificada* en asuntos de gran importancia, concretamente en toda propuesta donde se prometa algún medio para que la vida humana se salve del flagelo del tiempo y la muerte. La fe es en lo que se convierte la credulidad al alcanzar velocidad de escape de las limitaciones del discurso terrestre; limitaciones como lo racional, la coherencia interna, la educación y el candor. Pero, por mucho que uno se aleje de su parroquia (aunque ahora mismo estés ajustando la mira en el telescopio espacial del Hubble), se sigue siendo el producto de una cultura que ha elevado la creencia al lugar más elevado en la jerarquía de las virtudes humanas. Pues, la verdadera moneda de ese reino es la ignorancia —"Benditos los que no han visto y creen" (San Juan 10:29)— a los niños se les enseña que, como mínimo, tienen la opción, cuando no el sagrado deber, de ignorar los hechos de este mundo en deferencia al Dios que acecha en la imaginación de sus padres.

Pero la fe es una impostora. Algo que queda de manifiesto si tenemos en cuenta que los fieles consideran todos los fenómenos extraordinarios de la vida religiosa —la estatua de la virgen que llora, el niño que tira sus muletas— como una *confirmación* de su fe. Cuando esos fenómenos tienen lugar, el creyente religioso lo recibe como alguien que vagase por el desierto de la incertidumbre y se le diese un refresco de información. No hay forma de esquivar el hecho de que ansiamos la justificación de nuestras creencias y que sólo creemos en ellas porque pensamos que esa justificación está, como mínimo, cercana. ¿Existe

algún cristiano practicante en occidente que se muestre indiferente a la aparición de indiscutibles evidencias físicas que demuestren la verdad literal de los evangelios? Supongamos que la prueba del carbono 14 hubiera datado la sábana de Turin⁵⁵ en el domingo de Pascua del año 29 de nuestra era. ¿Hay alguna duda de que esta revelación habría causado una explosión de religiosidad, exultación y celosa remisión de pecados en todo el mundo cristiano?

La misma fe que no se atiene a razones cuando carece de *buenas* razones para creer es la que hace que los fieles, en cuanto aparece una evidencia mínima que la respalde, se muestren tan atentos a los datos como los condenados al infierno. Esto demuestra que la fe no es sino un deseo de esperar una evidencia probatoria, sea ésta la llegada del Día del Juicio o algún que otro diluvio que lo corrobore. Es una búsqueda de conocimiento incluida en el manual de instrucciones de cada credo: cree ahora, vive una hipótesis sin demostrar, y el día en que mueras descubrirás que tenías razón.

Pero tal y como sucede en otras esferas de la vida, una creencia es un cheque que todo el mundo quiere cobrar a este lado de la tumba: el ingeniero afirma que el puente aguantará, el médico que la infección resiste la penicilina. Pero estas personas tienen razones defendibles para realizar esas afirmaciones sobre el mundo. El mulá, el sacerdote y el rabino, no las tienen. Nada en este mundo, o en el mundo de su experiencia, podrá cambiar y demostrarles la falsedad de sus creencias. Eso demuestra que esas creencias no nacen de un examen del mundo, o del mundo que ellos experimentan (son, en el sentido de Karl Popper, «infalsificables»). Ni siquiera el Holocausto hizo que la mayoría de los judíos dudara de la existencia de un Dios omnipotente y benévolo. Si el hecho de que la mitad de tu pueblo sea arrojado a un horno de forma sistemática no resulta evidencia suficiente contra la idea de que existe un Dios todo poderoso velando por tus intereses, lo más razonable es suponer que nada lo será. ¿Cómo sabe el mulá que el Corán es la palabra literal de Alá? La única respuesta que puede darse en cualquier idioma sin que convierta en burla la palabra «saber» es que *no lo sabe*.

La fe de un hombre no es más que un subproducto de sus creencias sobre el mundo: creencias sobre cuestiones preocupantes que, como hemos dicho no tiene porqué justificar en el presente. Ya va siendo hora de que admitamos lo perjudicial que se ha vuelto esta balcanización de nuestro discurso. Cualquier pretensión de conocimiento teológico debe enfocarse desde el punto de vista de un hombre que empezó su jornada en uno de los cien pisos del World Trade Center la mañana del 11 de septiembre de 2001, cuyos pensamientos —sobre su familia y amigos, sobre los recados que ha hecho o no ha hecho, sobre la falta de azúcar en su café— se vieron de pronto brusca e inexplicablemente usurpados

por una elección de terrible simplicidad y claridad: acabar quemado vivo por el combustible de un avión o saltar a la acera situada trescientos metros más abajo. De hecho, deberíamos enfocarlo desde la perspectiva de esos miles de hombres, mujeres y niños a los que se le robó la vida mucho antes de lo que creyeron posible, sumidos en un terror y confusión absolutos. Los hombres que cometieron las atrocidades del 11 de septiembre no eran «cobardes» como se insiste repetidamente en la prensa occidental, ni eran unos lunáticos en el sentido corriente del término. Eran hombres de fe —y de una fe *perfecta*— y hay que admitir que eso es terrible.

Estoy seguro de que un desprecio tan sumario de la fe religiosa resultará cruel a muchos lectores, sobre todo a quienes conocen de primera mano su poder de consuelo. Pero el que una creencia injustificada pueda tener efectos reconfortantes en la mente humana no es un argumento en su favor. Si todos los médicos le dijeran a sus pacientes terminales que estaban destinados a recuperar la salud por completo, también tranquilizaría sus mentes, pero a costa de la verdad. ¿Por qué deberíamos preocuparnos por la verdad? Es una pregunta que aún espera su Sócrates. De momento, sólo necesitamos observar que la verdad es de vital importancia para los propios fieles: de hecho, el mismo objeto de su fe es la *verdad* de una doctrina dada. La búsqueda de consuelo a costa de la verdad nunca ha sido el motivo del credo religioso, puesto que todos los credos están llenos de ideas terribles que no consuelan a nadie y en las que creen los fieles pese al dolor que les causa.

De hecho, el creyente tiene a la verdad en gran estima. Y en ese sentido son semejantes a la mayoría de los científicos y filósofos. La gente de fe afirma, ni más ni menos, conocer verdades sagradas, redentoras y metafísicas: *Cristo murió por tus pecados; es el hijo de Dios; todos los seres humanos tienen almas que serán sometidas a juicio después de muertos*. Estas afirmaciones son específicas respecto a cómo es el mundo. Lo único que hace que la fe de un hombre sea útil, redentora o, de hecho, lógicamente posible es la idea de que una doctrina coincide con la realidad en general, pues la fe en una doctrina es la fe en su verdad. ¿Qué otra cosa sino la verdad de una enseñanza dada puede convencer a sus partidarios de que las demás son ilegítimas? Las doctrinas heréticas son consideradas como tales, y se les concede cierta medida de desprecio sólo por que se las considera falsas. Por tanto, el cristiano que no haga afirmaciones tácitas de conocer la verdad literal de las escrituras, es tan musulmán, o judío —o ateo, ya puestos— como seguidor de Cristo. Si por algún medio que él considerase indiscutible, descubriese que Cristo fue fruto del pecado y murió

como un perro, esa revelación supondría un golpe mortal para su fe. Los fieles no son indiferentes a la verdad, aunque el principio de la fe los desarme a la hora de distinguir entre verdad y falsedad en los asuntos que más les preocupan.

Pero cabe esperar que los fieles se comporten en sus asuntos mundanos de forma semejante a sus vecinos seculares —es decir, de forma más o menos racional—. Al tomar decisiones importantes tienden a examinar la evidencia con la misma atención que cualquier no creyente. Los testigos de Jehová rechazan las transfusiones de sangre, y los miembros de la secta Ciencia Cristiana rechazan la medicina moderna, pero no son una excepción a esa regla. Sólo actúan de una forma racional acorde al marco de su credo religioso. Después de todo, ninguna madre que pone por excusa la religión para rechazar una medicina para su hijo considera a la oración una simple práctica cultural consoladora. Lo que cree es que su salvación personal le exige cierta confianza en el poder y la atención de Dios, y con ese fin está dispuesta a arriesgar la vida de su hijo como daño colateral. Semejante comportamiento aparentemente irracional suele estar al servicio de la razón, dado que busca la autenticación empírica de la doctrina religiosa. De hecho, hasta las manifestaciones de fe más extremas suelen ser perfectamente racionales dentro de cada credo. Busquemos un ejemplo muy llamativo, como la iglesia del Pentecostés, con sus serpientes bailarinas: buscando demostrar su fe en la creencia literal en la Biblia (en este caso el *Evangelio según san Marcos* 16:18) y en su *verdad*, «cogerán serpientes con la mano» (diversas especies de serpientes de cascabel) y «podrán beber mortíferos venenos» (normalmente estricnina), y ponen a prueba las profecías («sin que les hagan ningún daño»). Algunos de ellos mueren en el proceso, claro, tal y como le sucedió a su fundador, George Hensley (de mordedura de serpiente, en 1955), todo lo cual prueba no que su credo sea débil sino que el veneno de serpiente y la estricnina son venenos no siempre efectivos.

Las creencias que se consideran fundacionales serán las que dicten lo que parecerá razonable en un momento dado. Cuando los miembros de la secta Puerta del Cielo no consiguieron ver la nave espacial que sabían llegaría con el cometa Hale-Bopp, devolvieron el telescopio de 4.000 dólares que habían comprado para ello por considerarlo defectuoso.

Pero donde la fe paga de verdad sus dividendos es en la convicción de que el futuro será mejor que el pasado, o al menos no peor. Consideremos la celebrada opinión de Julián de Norwich (1342-1413), que destiló el mensaje de los evangelios en la siguiente frase memorable: «Todo estará bien, y todo saldrá bien, y toda clase de cosas atarán bien». El atractivo de la mayoría de las

doctrinas religiosas es más sublime o inescrutable que ese *las cosas saldrán bien al final*. La fe es algo que permite saborear la verdad de esa propuesta en el presente y estar seguro de su futuro. Por tanto, me parece indiscutible que lo único que le importa a los fieles es la existencia *real* de un mecanismo así, el hecho de que recitar unas palabras y comerse una galleta sea un medio efectivo de redención, la *certeza* de que Dios observa, escucha y espera a concedernos sus bendiciones; en resumen, la correspondencia literal entre doctrina y realidad.

La increíble peste que asoló París el mes de junio [de 1348], y que afligiría a la ciudad durante un año y medio...

El rey Felipe [VI] pidió a la facultad de medicina de la Universidad de París una explicación al desastre. Los profesores le comunicaron que una perturbación en los cielos había hecho que el sol recalentara los océanos cercanos a la India, y las aguas habían desprendido vapores nocivos. La facultad de medicina sugirió varios remedios. Por ejemplo, sería de gran ayuda tomar caldo, condimentado con pimienta, jengibre y trébol. Debía evitarse el pollo, las aves de río, el lechón y la carne con tocino. El aceite de oliva podía resultar fatal. Bañarse era peligroso, pero los enemas podían ser efectivos. «Los hombres deberán ser castos si valoran su vida», avisaron los médicos.

El Rey siguió preocupado por la ira divina y emitió un edicto contra la blasfemia. Por la primera blasfemia, se cortaría un labio al blasfemo, por la segunda el otro labio, y por la tercera la lengua...

Las autoridades de la ciudad reaccionaron tomando medidas severas para impedir el pánico. Ordenaron que las campanas dejaran de doblar. Proscribieron el uso de ropa negra. Prohibieron la presencia de más de dos personas en los funerales, y toda manifestación pública de duelo. Y para aplacar al Dios furioso que les había enviado esa aflicción, prohibieron que los sábados se trabajara después de mediodía, así como todo juego y juramento en falso, y pidieron que todo el que viviera en pecado se casara. Li Muisis [un abad de Tournai] escribió feliz que el número de matrimonios aumentó considerablemente, que ya no se oían blasfemias y que el juego había disminuido tanto que los fabricantes de dados empezaron a fabricar rosarios. También escribió que en ese lugar que se había vuelto tan virtuoso, la plaga mató a 25.000 ciudadanos, que fueron enterrados en grandes fosas a las afueras de la ciudad⁵⁶

¿Dónde terminaban las creencias religiosas de esas personas y dónde empezaban sus creencias sobre el mundo? ¿Hay alguna duda de que los

castigados cristianos del siglo XIV ansiaban tener algún conocimiento (es decir creencias que fueran tanto ciertas como válidas) de la peste, sobre sus causas y formas de transmisión, y que, por tanto, esperaban, encontrar un medio efectivo con el que combatirla? ¿Acaso su confianza en los principios de la fe no les fue imbuida por la más absoluta ignorancia? Si hubieran sabido, por ejemplo, que la peste llegaba en barcos mercantes —que las ratas que bajaban a tierra desde sus bodegas llevaban legiones de pulgas portadoras del bacilo de la peste—, ¿habrían dedicado sus energías a cortarles la lengua a los blasfemos, a acallar campanas, vestirse de colores alegres y hacer uso liberal de los enemas? Una forma segura de ganar una discusión con esos pobres infelices habría sido empleando penicilina, no llegada de un país con otras «perspectivas culturales», sino desde un punto más elevado de las laderas de lo real.

Fe y locura

Ya hemos visto que nuestras creencias van estrechamente emparejadas a la estructura del lenguaje y a la estructura aparente del mundo. Nuestra «libertad de credo», de existir es mínima. ¿Es una persona libre de verdad para creer en una propuesta para que la que carece de evidencias? No. En primer lugar, la evidencia (sea sensorial o lógica) es lo único que sugiere que una creencia dada trata *sobre* el mundo. Sabemos cómo llamar a las personas con creencias carentes de justificación racional. Cuando sus creencias son extremadamente corrientes, las llamamos «religiosas», cuando no es así, se las llama «locas», «psicóticas», o «alucinadas». Por supuesto, la mayoría de las personas con una fe están cuerdas, incluso las que cometen atrocidades en nombre de la misma. Pero, ¿en qué se diferencia un hombre que cree que Dios lo recompensará con setenta y dos vírgenes si mata a un grupo de adolescentes judíos, y uno que cree que unas criaturas de Alpha Centauri le envían mensajes de paz mundial a través de su secadora? Hay una diferencia, claro, pero no deja nada bien a la fe religiosa.

Hay que ser cierta clase de persona para creer en lo que nadie más cree. Dejarse guiar por ideas de las que no se tienen evidencias (y que, por tanto, no pueden justificarse en una conversación con otro ser humano) suele considerarse una señal de que a tu mente le pasa algo. Es evidente que la cordura es una cuestión estadísticas. Pero, aún así, es un accidente histórico que nuestra sociedad considere normal creer que el creador del universo puede oír tus pensamientos, mientras considera síntoma de enfermedad mental el creer que se

comunica contigo haciendo que la lluvia golpetee en morse en la ventana de tu dormitorio. De ese modo, aunque las personas religiosas no estén locas, sus creencias suelen serlo. Tampoco es sorprendente cuando la mayoría de las religiones sólo ha canonizado unos cuantos productos originarios de una ignorancia y demencia antiguas haciéndolos pasar por verdades primordiales. Eso hace que miles de millones de personas creen lo que ninguna persona cuerda pensaría por su cuenta. De hecho, resulta difícil imaginar otro conjunto de creencias que sugieran más enfermedad mental que las que conforman la base de nuestras tradiciones religiosas. Pensemos si no en una de las piedras angulares de la fe católica:

Del mismo modo profeso que en la misa se ofrece a Dios un sacrificio real, adecuado y propiciatorio, en nombre de los vivos y de los muertos, y que el cuerpo y la sangre, junto al alma y la divinidad, de nuestro señor Jesucristo están de verdad presentes en la sustancia del sagrado sacramento de la Eucaristía, y que la sustancia del pan se convierte en la carne y la sustancia del vino en la sangre; y a este cambio la misa católica lo llama transubstanciación. También profeso que en cada especie se recibe un verdadero sacramento y a Cristo todo.^{[57](#)}

Jesucristo —que resulta que nació de una virgen, engañó a la muerte y ascendió corporalmente a los cielos— puede ser ahora devorado en forma de galleta. Unas cuantas palabras latinas recitadas sobre tu vino favorito y también podrás beber su sangre. ¿Hay alguna duda de que un único creyente en esas cosas sería considerado loco? Mejor dicho, ¿hay alguna duda de que estaría loco? El peligro de la fe religiosa estriba en que permite a los seres humanos normales cosechar el fruto de su locura y considerarlo *sagrado*. Como a cada nueva generación de niños se le enseña que no hay porqué justificar las propuestas religiosas como se deben justificar las demás, la civilización sigue sitiada por las fuerzas de lo absurdo. Y ahora hasta nos matamos en nombre de una literatura antigua. ¿Quién habría dicho que sería posible algo tan absurdamente trágico?

¿Qué debemos creer?

La mayor parte de lo que creemos del mundo lo creemos porque nos lo han dicho otros. Nos formamos una visión del mundo confiando en la autoridad de

los expertos y en el testimonio de la gente corriente. De hecho, cuanto más cultivados somos más creencias nos llegan de segunda mano. Una persona que sólo crea las proposiciones en las que puede obtener justificación sensorial o teórica no sabría casi nada del mundo; si es que no muere enseguida víctima de su propia ignorancia. ¿Cómo sabría que caerse de una gran altura es peligroso para la salud? A no ser que se haya visto morir a alguien de ese modo, sólo asumirías esa creencia aceptando lo que te dicen otros⁵⁸. Esto no es problema. La vida es demasiado corta y el mundo demasiado complejo, como para movernos sólo en términos epistemológicos. Siempre dependeremos de la inteligencia y el acierto de los extraños, cuando no de su amabilidad.

Pero esto no implica que todas las formas de autoridad sean válidas, ni que todas las autoridades en algo sean siempre fiables. Hay argumentos buenos y argumentos malos, observaciones precisas e imprecisas, y cada uno debe juzgar si es razonable o no adoptar una creencia dada sobre el mundo.

Consideremos las siguientes fuentes de información:

1. El presentador del noticiario de la noche dice que hay un gran incendio en el estado de Colorado. Se han quemado cien mil acres de bosque y aún no se ha contenido el fuego.
2. Los biólogos dicen que el ADN es la base molecular de la reproducción sexual. Nos parecemos a nuestros padres porque heredamos parte de su ADN. Tenemos brazos y piernas porque el ADN tiene codificadas las proteínas que las producen en las primeras etapas de nuestro desarrollo.
3. El Papa dice que Jesús nació de una virgen y que su cuerpo resucitó después de muerto. Es el hijo del Dios que creó el universo en seis días. Si crees eso, irás al cielo después de muerto, y si no lo crees irás al infierno donde padecerá tormentos por toda la eternidad.

¿En qué se diferencian esas formas de testimonio? ¿Por qué no son todas las «opiniones de experto» igualmente dignas de respeto? Dado lo analizado hasta la fecha, no debería ser difícil conceder validez a 1 y 2, desechando 3.

Proposición 1: ¿Por qué encontramos convincente la noticia del incendio en Colorado? Podría ser falsa. Pero, ¿y esas imágenes televisadas de colinas devoradas por las llamas y de aviones descargando retardantes contra el fuego? Puede que haya fuego, pero en otro estado. Puede que lo que se esté quemando sea Texas. ¿Es razonable pensar en esa posibilidad? No. ¿Por qué no? Aquí es donde el «sentido común» empieza a hacerse valer. Dado lo que sabemos de la mente humana, el éxito de nuestra colaboración con otros seres humanos y la fiabilidad que tienen las noticias, no es concebible que una televisión respetada y

un presentador muy bien pagado estén retransmitiendo una falsedad, o que miles de bomberos, periodistas y aterrados propietarios confundan Texas con Colorado. En esas opiniones de sentido común yace implícita la comprensión de las conexiones casuales entre los diversos procesos del mundo, la probabilidad de validez de las diferentes posibilidades y los intereses de los testigos cuyo testimonio estamos valorando. ¿Qué obtendría un presentador de televisión mintiendo acerca de un incendio en Colorado? No necesitamos entrar en detalles; si el presentador de la noche nos dice que hay un incendio en Colorado y luego nos muestra imágenes de árboles ardiendo podemos estar razonablemente seguros de que realmente hay un incendio en Colorado.

Proposición 2: ¿Qué decimos de las «verdades» de la ciencia? ¿Son ciertas? Mucho se ha escrito sobre la provisionalidad inherente a las teorías científicas. Karl Popper nos dijo que nunca demostramos que una teoría es cierta, sólo fracasamos en demostrar que es falsa⁵⁹. Thomas Kuhn nos ha dicho que las teorías científicas se revisan por completo en cada generación, por lo que no convergen en la verdad⁶⁰. No hay forma de saber cuántas de las actuales teorías resultarán erróneas en el día de mañana, así que ¿cuánta fe podemos depositar en ellas? Muchos consumidores de esas ideas han concluido que la ciencia sólo es otra parte del discurso humano y, por tanto, tan anclada a los hechos de ese mundo como la literatura o la religión. Aún tenemos que alcanzar la verdad.

Pero no todas las mismas esferas del discurso cojean del mismo pie, por el simple hecho de que no todas las esferas del discurso *buscan* lo mismo (si es que buscan algo). La ciencia es ciencia porque representa nuestro esfuerzo constante de verificar que nuestras afirmaciones sobre el mundo son certeras (o al menos no falsas)⁶¹. Hacemos eso observando y experimentando dentro del contexto de una teoría. Decir que una teoría científica concreta puede estar equivocada no implica decir que pueda estar equivocada en todos sus elementos, ni que cualquier otra teoría tenga las mismas posibilidades de ser acertada. ¿Qué posibilidades hay de que el ADN *no* sea la base de la herencia genética? Pues, si no lo es, la Madre Naturaleza aún tiene que dar muchas explicaciones. Como los resultados de cincuenta años de experimentos que demuestran la existencia de correlaciones fiables entre el genotipo y el fenotipo (incluyendo los efectos reproducibles de mutaciones genéticas específicas). Cualquier nueva versión de la teoría de la herencia que cambie el concepto actual de la biología molecular tendrá que dar también cuentas del océano de datos que ahora conforman nuestros asertos. ¿Qué posibilidades hay de que un día descubramos que el ADN *no tiene que ver* con la herencia? Directamente cero.

Proposición 3: ¿podemos confiar en la autoridad del Papa? Hay millones de

católicos que lo hacen, claro. De hecho, es *infalible* en todas las cuestiones de fe y moralidad. ¿Podemos decir que, de verdad, los católicos se *equivocan* al creer que el Papa sabe de lo que habla? Seguramente.

Sabemos que *no* existe evidencia suficiente para autenticar muchas de las principales creencias del Papa. ¿Cómo puede alguien nacido en el siglo veinte saber que Jesús nació de una virgen? ¿Qué proceso de raciocinio, místico o de otro tipo, nos proporcionará hechos sobre el historial sexual de una mujer de Galilea (hechos que contradicen por completo elementos sobradamente conocidos de la biología humana)? No existe un proceso así. Ni una máquina del tiempo nos ayudaría en ello, a no ser que estuviéramos dispuestos a vigilar a María las veinticuatro horas del día durante los meses de la probable concepción de Jesús.

Las experiencias visionarias nunca son en sí mismas suficientes para responder a preguntas de hechos históricos. Pongamos que el Papa tiene un sueño sobre Jesús, y que Jesús acude a él como recién salido del pincel de Da Vinci. El Papa no estaría ni en posición de decir si el Jesús de su sueño tenía el mismo aspecto del Jesús auténtico. La infalibilidad del Papa, por muchos sueños y visiones que pueda tener, no se prolonga a hacer juicios sobre si el Jesús histórico tenía o no barba, y mucho menos para decir que era el auténtico hijo de Dios, o que nació de una virgen, o que era capaz de resucitar a los muertos. Estas no son cosas que puedan autenticar una experiencia espiritual.

Por supuesto, podemos imaginar una situación donde sí otorgáramos credibilidad a las visiones del Papa, o a las nuestras. Si Jesús apareciera diciendo cosas como «la biblioteca del Vaticano tiene treinta y siete mil doscientos veintiséis libros», y resultara ser así empezaríamos a pensar que, como mínimo, hemos establecido un *diálogo* con alguien que tiene algo que decir sobre cómo es el mundo. Con una cantidad suficiente de afirmaciones verificables, obtenidas del éter de las visiones papales, podríamos empezar a hablar en serio sobre cualquier otra afirmación que quisiera hacer Jesús. La cuestión es que entonces su veracidad derivaría de lo único que puede derivar, es decir, de afirmar cosas sobre el mundo que puedan ser corroboradas mediante la observación. En lo que a la proposición 3 se refiere, resulta muy obvio que el papa no tiene nada en lo que basarse para decir eso, salvo la misma Biblia. Y ese documento no es justificación suficiente para sus creencias, dado el estándar de evidencia que prevalecía en el momento de su redacción.

¿Y qué pasa con nuestra defendida libertad de credo religioso? No se diferencia de la libertad de credo periodística o biológica, y todo el que crea que

la prensa está detrás de una gran conspiración para inventarse un incendio, o que la biología molecular no es mas que una teoría que puede acabar resultando errónea, ejerce su libertad de ser considerado un idiota. La sinrazón religiosa tiene un estigma aún mayor en nuestro discurso, puesto que sigue siendo una de las principales causas de conflicto armado del mundo. Antes de que se termine de leer este párrafo habrá muerto otra persona por culpa de lo que otro cree de Dios. Quizá vaya siendo hora de exigir a nuestros compañeros humanos que busquen mejores motivos para mantener sus diferencias religiosas, si es que esas razones existen.

Tenemos que empezar a hablar con libertad del contenido real de nuestros libros santos, más allá de las tímidas heterodoxias modernas de los ministros gays, los clérigos musulmanes que han perdido la afición por la amputación pública, o los que van a misa los domingos y nunca han leído a fondo su Biblia. Un examen atento de esos libros y de la historia, nos muestra que no hay acto de crueldad por horrendo que sea que no pueda justificarse, u ordenarse, con sólo recurrir a esas páginas. Sólo esquivando de forma acrobática algunos parraros cuyo valor canónico nunca ha sido puesto en duda podremos evitar asesinaros unos a otros por la gloria de Dios. Bertrand Russell lo dejó claro la hacer la siguiente observación:

Los españoles de México y Perú solían bautizar niños indios para luego reventarles los sesos, asegurándose de ese modo que irían al cielo. Ningún cristiano ortodoxo podía encontrar entonces una razón lógica para condenar sus actos, aunque hoy en día lo harían todos. Son incontables las maneras en que la doctrina cristiana de inmortalidad personal ha afectado de forma desastrosa a los valores morales...⁶²

Es verdad que hay millones de personas a las que su fe induce a realizar extraordinarios actos de autosacrificio por el bien de los demás. La ayuda prestada a los pobres por los misioneros cristianos en los países subdesarrollados demuestra que las ideas religiosas pueden dar pie a actos tan hermosos como necesarios. Pero hay motivos mejores para el autosacrificio que los que proporciona la religión. El que la fe haya motivado a muchas personas a hacer cosas buenas no implica que la fe sea por sí misma una motivación necesaria (o incluso buena) para hacer el bien. Puede ser muy posible, e incluso razonable, arriesgar la vida para salvar a otros sin creer en ninguna idea increíble sobre naturaleza del universo.

Con ello contrasta el hecho de que los crímenes más monstruosos contra la humanidad han estado invariablemente inspirados por creencias injustificadas.

Es casi una perogrullada que los proyectos de genocidio no reflejan la racionalidad de sus perpetradores, aunque sólo sea porque no existe un *buen* motivo para matar de forma indiscriminada a gente pacífica. Incluso cuando esos crímenes fueron obra de seglares, requirieron de la credulidad de sociedades enteras para llevarse a cabo. Sólo hay que pensar en los millones de personas asesinadas por Stalin o por Mao; pues aunque esos tiranos decían rendir servicio a lo racional, el comunismo era poco más que una religión política⁶³. En el corazón de su aparato de represión y terror acechaba una ideología rígida en cuyo nombre se sacrificó a generaciones de hombres y mujeres. Aunque sus creencias no nacieran de su visión del mundo, eran personalistas e irracionales. Para citar un solo ejemplo, mencionaremos la aceptación dogmática de la biología «socialista» de Lysenko—para diferenciarla de la biología «capitalista» de Mendel y Darwin— que contribuyó a que decenas de millones de personas murieran de hambre en la Unión Soviética y China durante la primera mitad del siglo veinte.

En el siguiente capítulo examinaremos dos de los episodios más siniestros de la historia de la fe: la Inquisición y el Holocausto. He elegido el primero como objeto de estudio porque en ningún otro caso han enloquecido tanto los hombres por sus creencias sobre Dios; en ningún otro momento ha sido tan completa la subversión de la razón, ni sus consecuencias tan terribles. El Holocausto es aquí relevante por estar considerado un fenómeno completamente secular. No lo fue. El antisemitismo que construyó ladrillo a ladrillo esos crematorios, y que aún perdura hoy día, nos fue legado mediante la teología cristiana. Y los nazis, lo supieran o no, fueron agentes de la religión.

3 - A LA SOMBRA DE DIOS

Te arrestan sin previo aviso y te llevan ante un juez. ¿Has creado una tormenta que ha arruinado la cosecha del pueblo? ¿Has matado a tu vecino echándole el mal de ojo? ¿Acaso dudas de que Cristo esté corporalmente presente en la Eucaristía? Pronto descubrirás que esa clase de preguntas no admiten respuestas exculpatorias.

No te dicen quienes son tus acusadores. Pero sus identidades carecen de importancia, pues a esas alturas, en el supuesto de que se desdijeran, sus acusaciones no perderían su fuerza de prueba contra ti, mientras que ellos serían castigados por falso testimonio. La maquinaria de la justicia está tan bien engrasada con la fe que no se la puede detener.

Pero aun te queda una salida: admitir tu culpa y delatar a tus cómplices. Porque, sí, debes tener cómplices. Tu confesión no será aceptada a menos que impliques en tus crímenes a otros hombres y mujeres. Puede que tú y tres conocidos de tu elección os convirtierais en liebres para copular con el mismísimo diablo. La visión de las botas de hierro diseñadas para aplastarte los pies parece refrescarte la memoria. Sí, Friedrich, Arthur y Oto también son brujos. ¿Y sus mujeres? Brujas todas.

Luego te enfrentas a un castigo proporcional a la severidad de tus delitos: latigazos, un peregrinaje a pie hasta Tierra Santa, requisa de tus propiedades o, con seguridad, un largo periodo de prisión, probablemente de por vida. Tus «cómplices» no tardarán en ser sometidos a tortura.

También puedes declararte inocente, cosa que seguramente estará más próximo a la verdad (después de todo, no hay muchas personas que puedan crear una tormenta). Tus carceleros te llevarán encantados a los umbrales más elevados del sufrimiento humano, antes de quemarte atado a una estaca. Puedes ser encerrado en completa oscuridad durante meses o años, golpeado repetidas veces y morir de hambre, o ser estirado en el potro. Podrán destrozarte los pulgares o los dedos de los pies, o insertarte en boca, vagina o ano una «pera», que te los abrirá a la fuerza hasta que no sea posible aumentar tu sufrimiento. Podrían atarte al techo embutido en un *strappado* (con los brazos atados a la espalda y sujetos a una polea, con pesos en los pies) que te dislocará los hombros. A este tormento podría añadirse el *cepo chino*, que, al causar a menudo la muerte, puede ahorrarte el sufrimiento de la estaca⁶⁴. Si tienes la desgracia de

estar en España, donde la tortura judicial alcanzó un elevado nivel de crueldad, podrían ponerte en la «silla española», un trono de hierro, con grilletes sujetándote cabeza y extremidades. Buscando salvar tu alma, pondrán bajo tus pies un brasero con carbones al rojo, asándolos lentamente. Como la marca de la herejía es profunda, tu carne se cubrirá continuamente de grasa para que no arda demasiado deprisa. O podrían atarte a una mesa y poner boca abajo sobre tu abdomen un caldero lleno de ratas. Con la aplicación adecuada de un hierro al rojo, las ratas empezarán a abrir un agujero en tu vientre buscando una salida⁶⁵.

En el supuesto de que admitas ante tus torturadores ser un hereje, o un brujo, deberás confirmar tu historia ante un juez, y cualquier intento de retractarte, afirmar que la confesión se te sacó mediante tortura, te enviará de vuelta con tus atormentadores o directo a la estaca. Si una vez condenado te arrepientes de tus pecados, esos hombres sabios y compasivos, cuya preocupación por el destino de tu alma eterna no tiene límites, tendrán la amabilidad de estrangularte antes de prender fuego a la pira⁶⁶.

La iglesia medieval se apresuró a observar que el Libro Santo sugería varias formas de erradicar la herejía, que iban de la lapidación comunitaria a la cremación en vida⁶⁷. La lectura literal del Antiguo Testamento no sólo permite que se mate a los herejes sino que *lo pide*. Y resulta que no era muy difícil encontrar gente dispuesta a ocuparse de tan santo oficio, y a ejercerlo acatando la palabra de la iglesia, pues en aquellos tiempos aún era delito capital poseer una Biblia escrita en cualquiera de las lenguas vernáculas de Europa⁶⁸. De hecho, el hombre de la calle no tendría acceso a las escrituras hasta el siglo dieciséis. Como ya hemos dicho, el *Deuteronomio* era la principal guía de todo inquisidor, pues inducía explícitamente a los fieles a matar a todo el que profesase interés por dioses extranjeros, aunque fuera miembro de su propia familia. El autor de este documento demostró tener un talento para el totalitarismo que pocos mortales han llegado a igualar, y exigía que también se matara a todo el que fuera demasiado remilgado para tomar parte en tal matanza religiosa (*Deuteronomio 11:12*)⁶⁹. Todo el que crea que en la Biblia no puede hallarse justificación alguna para la Inquisición, sólo necesita consultarla para que se le aclaren las ideas:

Si de alguna de tus ciudades que Jehová tu Dios te da, para que habites en ella, oyes que se dice que hombres impíos de en medio de ti han descarriado a los habitantes de su ciudad, diciendo: «Vamos y sirvamos a otros dioses», que vosotros no conocisteis, entonces tú

inquirirás, investigarás y averiguarás bien. Y he aquí que si resulta ser verdad y es cosa confirmada que se hizo tal abominación en medio de ti, matarás irremisiblemente a filo de espada a los habitantes de aquella ciudad, destruyéndola por completo con todo lo que haya en ella. También matarás sus animales a filo de espada. Juntarás todo su botín en medio de su plaza, e incendiarás la ciudad y todo su botín, como una ofrenda del todo quemada a Jehová tu Dios. Así será convertida en ruinas perpetuas, y nunca más será edificada. (*Deuteronomio 13:12-16*)

Por razones evidentes, la Iglesia tiende a ignorar la parte final: la de la destrucción de las propiedades del hereje.

Además de exigir que cumplamos hasta la última coma de la ley del Antiguo Testamento⁷⁰, en San Juan 15:6 Jesús parece sugerir nuevos refinamientos a la práctica de matar herejes y no creyentes: «Si alguien no permanece en mí, es echado fuera como rama, y se seca. Y las recogen y las echan en el fuego, y son quemadas». Por supuesto de nosotros depende que queramos interpretar las palabras de Jesús de forma metafórica, o no. El problema de las escrituras es que muchas de sus posibles interpretaciones (incluyendo las más literales) pueden usarse para justificar las atrocidades que se cometen en nombre de la fe.

La Santa Inquisición nació oficialmente en 1184 con el papa Lucio II, para aplastar el movimiento de los cataros. Los cataros (del griego *katharoi*, «los puros») promulgaban su propia versión del maniqueísmo (Mani fue flagelado en el año 276, a petición de sacerdotes de Zoroastro), que sostenía que el mundo material había sido creado por Satanás y, por tanto, era inherentemente malvado. Los cataros se dividían entre *perfecti* y *credentes* (creyentes). Los *perfecti* no comían carne, huevos, queso o grasas, ayunaban días enteros, mantenían un celibato estricto y abjuraban de toda riqueza personal. La vida de los *perfecti* era tan austera que la mayoría de los *credentes* sólo se unía a sus filas en el lecho de muerte, para así poder reunirse con Dios en olor de santidad tras haber vivido como habían querido. San Bernardo, que intentó combatir en vano esta doctrina tan austera con la doctrina de la Iglesia, comentó el motivo de su fracaso: «En cuanto a lo que dicen [los cataros], nada puede ser menos reprochable... pues lo que dicen, lo prueban con hechos. En cuanto a la moral de los herejes, no engañan a nadie, no oprimen a nadie, no golpean a nadie; tienen las mejillas pálidas por el ayuno... sus manos trabajan por su subsistencia»⁷¹.

De hecho, no parece haber nada malo con esa gente aparte de su apego a ciertas creencias poco ortodoxas sobre la creación del mundo» pero una herejía es una herejía. Cualquier persona que crea que la Biblia contiene la palabra

infalible de Dios comprenderá porqué hay Que matar a esa gente.

Al principio, la Inquisición dio pasos precavidos (el empleo de tortura para obtener confesiones no se permitió «oficialmente» hasta 1215, en el Cuarto Concilio Luterano), pero dos sucesos conspiraron para acelerar sus zancadas. El primero tuvo lugar en 1199, cuando el papa Inocencio II decretó que la Iglesia se apropiaría de todas las propiedades pertenecientes a un hereje convicto, compartiéndolas luego la Iglesia con las autoridades locales y los acusadores de la víctima, en recompensa por su ayuda. El segundo fue el ascenso de la orden de los dominicos⁷². Santo Domingo, haciendo gala de la convicción de los buenos católicos de la época, anunció a los cataros: «Durante muchos años os he conminado en vano, con amabilidad, predicando, orando, sollozando. Pero, como dice un refrán de mi país, «lo que no consiguen las bendiciones, lo consiguen los golpes. Nos alzaremos contra vuestros príncipes y prelados, que, además, arman a naciones y reinos contra este país...»⁷³. Parece que la santidad se da en diversas formas. Con la creación de la santa orden dominica de frailes mendigos, la Inquisición estuvo lista para iniciar su labor con ganas. Antes de que la barbarie general de la época nos insensibilice a los horrores de estos sucesos históricos, conviene recordar que los perpetradores de la Inquisición eran eclesiásticos de uno u otro rango. Eran hombres de Dios. Papas, obispos, frailes y sacerdotes. Hombres que habían dedicado su vida, de palabra cuando no de hecho, al Cristo del Nuevo Testamento, curando a los enfermos y retando a quien no tuviera pecado a que arrojara la primera piedra:

En 1234, se proclamó por fin en Toulouse la canonización de Santo Domingo, y el obispo Raymond du Fauga se lavaba las manos antes de cenar cuando le llegó el rumor de que una anciana presa de fiebres estaba a punto de pasar por el ritual cátaro en una casa vecina. El obispo corrió a su lecho y consiguió convencerla de que era un amigo, pasando luego a interrogarla sobre sus creencias, y denunciándola después como hereje. Le pidió que se arrepintiera. Ella rehusó. A continuación, el obispo hizo que se llevara su cama a un campo, donde la quemó viva. «Y una vez que el obispo y los frailes y sus acompañantes terminaron con esto, volvieron al refectorio y, dando gracias a Dios y al bendito Domingo, comieron con regocijo lo que se les había preparado», escribió el hermano Guillaume⁷⁴.

La cuestión de cómo se las arregló la Iglesia para convertir el principal mensaje de Jesús de amar a tu vecino y ofrecer la otra mejilla en una doctrina de asesinato y rapiña es un misterio de lo más atrayente, pero en realidad no hay misterio en eso. Dejando al mareen lo heterogénea que es la Biblia y lo mucho

que se contradice continuamente, permitiendo así justificar actos diversos e irreconciliables⁷⁵, es evidente que el culpable es la propia doctrina de la fe. En cuanto un hombre cree que sólo necesita creer en la verdad de una propuesta, a la que no le respalda ninguna evidencia —los no creyentes van al infierno, los judíos beben sangre de niños—, se es capaz de cualquier cosa.

La práctica por la que la Inquisición es justamente famosa, y lo que le aseguró una serie continuada de sospechosos y veredictos de culpabilidad, fue el uso de la tortura para obtener confesiones de los acusados, obligar a los testigos a hablar y a persuadir a un hereje confeso a dar los nombres de quienes habían colaborado con él en el pecado. La justificación de esta conducta proviene directamente de San Agustín, que razonó que si la tortura era apropiada para quienes infringían la ley del hombre, más lo sería para quienes rompían las leyes de Dios⁷⁶. La tortura judicial, tal y como la practicaban los cristianos del medioevo no era sino la enloquecida y final inflexión de su fe. El mero hecho de que cualquiera pudiera pensar que ese procedimiento de lunáticos podía proporcionar algún hecho veraz es un milagro en sí mismo. Como escribió Voltaire en 1764, aquí hay algo divino, pues es incomprensible que los hombres hayan llevado ese yugo con tanta paciencia»⁷⁷.

Completaremos la imagen con un relato contemporáneo del auto de fe español (el espectáculo público al que los herejes eran sentenciados, y a menudo quemados). La inquisición española no cesaría en su persecución de herejes hasta 1834 (el último auto de fe tuvo lugar en 1850, en México), cuando Charles Darwin embarcaba en el *Beagle* y Michael Faraday descubría la relación entre electricidad y magnetismo.

Los condenados eran llevados de inmediato a la Ribera, el lugar de ejecución, donde había clavadas tantas estacas como prisioneros a quemar. Los que habían renegado eran primero estrangulados y luego quemados; los declarados subían a sus estacas mediante una escalera, y los Jesuitas, tras muchos exhortos a que se reconciliaran con la Iglesia, los consignaban a la muerte eterna, dejándolos en manos del verdugo, que los llevaban al tiento cogiéndolos del hombro. Ante esto se oyó un gran grito, y ese grito era: «que se prenda la barba de los perros», que se lo que se hace acercando a sus barbas montones de llamante paja sujetos a una pértiga, hasta que sus caras se volvían negras, y el populacho allí reunido llenaba el aire con las más sonoras aclamaciones de alegría. Por fin se prende fuego a la paja en la base de la estaca a la que están encadenadas las víctimas, y las llamas a menudo son más altas que el lugar en que están ellas, por lo que quedan más asadas que quemadas. Aunque no hay

espectáculo más lamentable y las víctimas gritan de continuo mientras son capaces, «¡Piedad, por el amor de Dios!», ello es presenciado por personas de toda edad y condición con claras muestras de alegría y satisfacción⁷⁸.

Aunque los reformistas protestantes rompieron con Roma en diversas cuestiones, no por ello fue menos desgraciada la forma en que trataron a los seres humanos. Las ejecuciones públicas eran más populares que nunca: siguieron convirtiendo a los herejes en cenizas, los estudiosos eran torturados y asesinados por manifestaciones impertinentes de la razón, y los fornicadores eran asesinados sin titubeos⁷⁹. La lección que podemos extraer de todo esto fue muy bien resumida por Hill Durant: «La intolerancia es una concomitancia natural de la fe; la tolerancia sólo asoma cuando la fe pierde certeza; la certeza es asesina»⁸⁰.

En realidad, en esto hay poco que nos desconcierte. Quemar a gente destinada a arder por toda la eternidad parece un precio pequeño para salvar de ese destino a tus seres queridos. Es evidente que el matrimonio entre la razón y la fe —donde los que antaño fueron hombres y mujeres razonables podían sentirse motivados por el contenido de creencias irracionales— coloca a la sociedad en una pendiente resbaladiza, donde la confusión y la hipocresía están en lo alto, y los tormentos del inquisidor abajo.

Brujas y judíos

Históricamente hablando, la Iglesia siempre ha tenido en su punto de mira a dos grupos que merecen una atención especial. Las brujas son de especial interés en este contexto porque su persecución requiere de entrada un grado extraordinario de credulidad, por la simple razón de que no parece haber existido en la Europa Medieval ninguna confederación de brujas. No había cónclaves de disidentes paganos, reuniéndose en secreto, prometiéndose a Satanás, abandonándose a los placeres del sexo en grupo, el canibalismo y el hechizo de vecinos, cosechas y ganado. Parece ser que semejantes ideas eran producto del folklore, de sueños muy vividos y confabulaciones varias; todo ello confirmado por confesiones obtenidas con las más terribles torturas. El antisemitismo tiene interés en este apartado, tanto por el grado de injusticia que ha ocasionado como por sus explícitos orígenes teológicos. Desde la perspectiva de las enseñanzas cristianas, los judíos son hasta peores que los herejes corrientes: son herejes que repudiaron explícitamente la divinidad de Jesucristo.

Aunque el estigma que toda la cristiandad aplicó a brujas y judíos comparte ciertas semejanzas —a los dos se les acusó de la improbable ofensa de asesinar niños cristianos y beberse su sangre⁸¹—, sus casos son muy diferentes. Es muy probable que las brujas no existieran nunca, y que las personas asesinadas por serlo fueran entre 40.000 y 50.000 a lo largo de trescientos años de persecución⁸²; los judíos han vivido codo con codo con los cristianos durante casi dos milenios, engendrando su religión y siendo blanco de intolerancia asesina desde el siglo I después de Cristo por motivos tan sustanciales como los que hay detrás de la creencia en la resurrección.

Las historias de caza de brujas se asemejan en casi todos los aspectos a la habitual persecución de herejes durante la inquisición: encarcelamiento motivado sólo por una acusación, tortura para obtener una confesión, confesiones consideradas inaceptables sin la delación de cómplices, muerte a fuego lento, y arresto de los nuevos acusados. La siguiente anécdota es típica:

En 1595, una anciana que residía en una aldea cerca de Constante, enfadada por no haber sido invitada a las diversiones de la gente de campo en un día de regocijo público, fue oída musitando algo para sus adentros, y luego vista alejarse por los campos hacia una colina, donde se la perdió de vista. Una violenta tormenta se desató unas dos horas después, calando a los celebrantes hasta los huesos y causando daños considerables a las cosechas. Esta mujer, de la que ya se sospechaba era bruja, fue arrestada y encarcelada, acusada de provocar la tormenta al llenar un agujero con vino y removerlo luego con un palo. Fue torturada hasta que confesó, y quemada viva al día siguiente⁸³.

Aunque cuesta generalizar sobre los muchos factores que conspiraron para hacer que los aldeanos se volvieran contra sus vecinos, es evidente que el *sirte qua non* del fenómeno era la creencia en la existencia de brujas. Pero ¿qué era, concretamente, lo que creía la gente? Parece ser que creían que sus vecinos fornicaban con el diablo, volaban por la noche subidos a escobas, se convertían en gatos y conejos y comían la carne de otros seres humanos. Y, lo que era más importante, creían por completo en *maleficium*, es decir, en la capacidad de dañar a los demás mediante medios ocultos. A los cristianos del medioevo parecía preocuparles, de entre todos los desastres que podían acaecer a un persona a lo largo de su corta y difícil vida, el que un vecino pudiera lanzarle un hechizo y minar así su salud o su buena fortuna. Sólo el advenimiento de la

ciencia pudo eliminar con éxito dicha idea, junto a los fantásticos despliegues de crueldad a que dio pie. Hay que recordar que la teoría de que la enfermedad está provocada por gérmenes no nació hasta mediado el siglo diecinueve haciendo desaparecer así muchas supersticiones sobre las causas de las enfermedades.

Las creencias en lo oculto son una herencia clara de nuestros ancestros primitivos que veían magia en todo. Por ejemplo, el pueblo fore de Nueva Guinea, además de ser caníbal entusiasta, se vengaba de los sospechosos de brujería de forma cruel:

Además de asistir a reuniones públicas, los fore también cazaban a los hombres que creían hechiceros y los mataban en represalia. Los cazadores empleaban contra los hechiceros un procedimiento especializado llamado tukabu: les atravesaban los riñones, les aplastaban los genitales y les rompían el hueso del muslo con hachas de piedra, les mordían el cuello y les arrancaban la traquea, y les clavaban astillas de bambú en las venas para desangrarlos⁸⁴.

No hay duda de que cada uno de esos gestos tenía un significado metafísico. Esta conducta parecía corriente entre los fore, al menos hasta los años 1960. La horrible comedia de la ignorancia humana alcanza aquí un raro momento de transparencia: los fore se limitaban a reaccionar contra una epidemia de kuru —una fatal infección espongiiforme del cerebro— causada no por hechiceros sino por sus propios ritos religiosos de comerse el cuerpo y el cerebro de sus muertos⁸⁵.

A lo largo de la Edad Media y del Renacimiento resultó perfectamente lógico que las enfermedades pudieran ser obra de demonios y de magia negra. Existen historias de frágiles ancianas acusadas de matar a hombres capaces y de romperles el cuello a caballos —actos confesados bajo tortura— y parece ser que pocas personas encontraban improbables esas acusaciones. Hasta la incesante tortura de los acusados se justificaban racionalmente de forma perversa: se creía que el diablo volvía a sus subditos insensibles al dolor, pese a sus gritos solicitando piedad. Y así fue como durante siglos, los mujeres y nombres culpables de poco más que ser feos, viejos, viudos o mentalmente enfermos, fueron acusados de cometer crímenes imposibles y luego asesinados en nombre de Dios.

Al cabo de casi cuatrocientos años, algunos eclesiásticos empezaron a darse cuenta de la locura de sus actos. Leamos la epifanía de Frederick Spee: «la tortura llena nuestra Alemania de brujas y de maldades inauditas, y no sólo Alemania sino toda nación que la ejerza... Si nosotros no nos hemos declarado

brujos y brujas es sólo porque no se nos ha torturado»⁸⁶. Pero Spee sólo llegó a tan razonable conclusión cuando un amigo escéptico, el duque de Brunswick, hizo que se torturara e interrogara en su presencia a una mujer acusada de brujería. La pobre mujer testificó haber visto al propio Spee en el Brocken, metamorfoseándose en lobo, cabra y otras bestias y procreando con las brujas allí reunidas a numerosos hijos que nacieron con cabeza de sapo y piernas de araña. Spee, que tenía la fortuna de hallarse en compañía de un amigo, y seguro de su propia inocencia, puso de inmediato manos a la obra y escribió su *Cautio Criminalis* (1631) donde detallaba la injusticia que eran los juicios de brujas⁸⁷.

Pero, como observó Bertrand Russell, no todos los hombres fueron tan afortunados como Spee:

Algunos racionalistas atrevidos se aventuraron a dudar, incluso cuando las persecuciones estaban en auge, si de verdad las tormentas, granizos, rayos y truenos eran obra de las artes de las mujeres. Se fue implacable con esos hombres. A finales del siglo xvi, Flane, rector de la Universidad de Tréves y juez supremo de la Corte Electoral, tras condenar a innumerables brujas empezó a plantearse que igual sus confesiones se debían al deseo de escapar a la tortura del potro, por lo empezó a ser reacio en sus condenas. Se le acusó de venderse a Satanás y fue sometido a las mismas torturas que él mismo infligió a otros. Al igual que ellos, confesó su culpa y en 1589 fue estrangulado y quemado⁸⁸.

En fecha tan tardía como 1718 (cuando la vacuna contra la viruela empezaba a introducirse en Inglaterra y el matemático inglés Brook Taylor perfeccionaba el cálculo), descubrimos que la locura de la caza de brujas seguía siendo una potente fuerza social. Charles Mackay relata un incidente que tuvo lugar en Caithness, en el noreste de Escocia:

Un carpintero algo torpe llamado William Montgomery sentía una antipatía mortal hacia los gatos, y de algún modo esos animales dieron por elegir su patio como escenario de sus correrías y maullidos. Se devanó los sesos durante largo tiempo intentando saber por qué precisamente él, y no sus vecinos, debía sufrir esa plaga. Finalmente llegó a la sabia conclusión de que sus atormentadores no eran gatos, sino brujas. Fue apoyado en esta creencia por su criada, que juró haber oído a los mencionados gatos hablando entre sí con voces humanas. El valiente carpintero estuvo preparado la siguiente vez que los desafortunados mininos se reunieron en su patio. Se metió entre ellos armado con un hacha, una daga y un

mandoble. A uno lo hirió en el lomo, a un segundo en la cadera, y con el hacha le mutiló la pierna a un tercero, pero no pudo cogerlos a todos. Unos días después, murieron dos ancianas de la parroquia y se dijo que al examinarse sus cuerpos, en la espalda de una se veía la marca de una herida reciente, y que en la cadera de la otra había una marca similar. El carpintero y su criada estaban convencidos de que eran los gatos, y por toda la región se corrió la historia. Todos estaban a la caza de evidencias probatorias, descubriéndose pronto una muy notable: Nancy Gilbert, una criatura contrahecha que superaba los setenta años de edad, fue encontrada en la cama con la pierna rota. Como era lo bastante fea para ser una bruja, se afirmó que también era uno de los gatos a los que tan mal les había ido a manos del carpintero. Éste, al ser informado de la sospecha popular, afirmó recordar con claridad que golpeó a uno de los gatos con el plano de la espada, lo cual debió romperle la pata. Nancy fue sacada a rastras de su lecho y arrojada en prisión. Antes de ser torturada, explicó de forma natural e inteligible cómo se había roto la pierna, pero su versión no satisfizo a nadie. La persuasión profesional del torturador la hizo contar una historia muy diferente, y confesó que era cierto que era bruja, y que había sido herida por Montgomery en la noche de autos, que las dos mujeres recién fallecidas también eran brujas, al igual que varias decenas de otras a las que delató. La pobre mujer sufrió tanto al ser arrancada de su casa, y por las torturas recibidas, que murió al día siguiente en prisión⁸⁹.

Además de volver a observar las pasmosas consecuencias de ciertas creencias, deberíamos tomar nota de la forma tan razonable en que esos cazadores de brujas intentaban confirmar sus sospechas. Buscaban correlaciones que tuvieran algún significado aparente; no les valía cualquier anciana, necesitaban una que tuviera una herida similar a la recibida por el gato. Una vez se acepta la premisa de que las ancianas pueden metamorfosearse en gatos, y luego recuperar la forma humana, el resto es casi ciencia.

La Iglesia no condenó oficialmente el empleo de la tortura hasta la bula del papa Pió VII en 1816.

El antisemitismo⁹⁰ es tan inherente a la doctrina de la Iglesia como los contrafuertes a las catedrales góticas, y esta terrible verdad está escrita con sangre judía desde los primeros siglos de esta era. La historia del antisemitismo, al igual que la de la Inquisición, no puede abordarse en la extensión adecuada

dentro del contexto de este libro, peor la saco a relucir aquí, aunque sólo sea brevemente, porque el odio irracional a los judíos ha producido toda clase de efectos que ha acabado notándose sobre todo en nuestros tiempos. El antisemitismo es intrínseco tanto a la cristiandad como al Islam, pues ambas tradiciones consideran a los judíos culpables de obstaculizar la revelación inicial de Dios. Los cristianos también creen que los judíos asesinaron a Cristo, y que su existencia continuada como judíos constituye una perversa negación de su estatus de Mesías. Sea cual sea el contexto, el odio a los judíos sigue siendo producto de la fe, sea esta cristiana, musulmana, o judía.

El antisemitismo musulmán contemporáneo está en deuda con su contrapartida cristiana. *Los protocolos de Sión*, un libelo antisemita ruso origen de la mayoría de las teorías de la conspiración referentes a los judíos, es considerado en el mundo árabe como un texto serio⁹¹. Un reciente artículo en *Al-Akhbar*, uno de los periódicos del El Cairo, insinúa que el problema del antisemitismo musulmán es ahora mucho más profundo de lo que podría remediarse con un apretón de manos en la roseta de la Casa Blanca: «Gracias a Hitler, bendito sea su recuerdo, que vengó por adelantado a los palestinos de los criminales más viles de la Tierra... Pero seguimos teniendo una queja contra él, pues su venganza fue insuficiente»⁹². Esto proviene del Cairo *moderado*, donde los musulmanes beben alcohol, van al cine y disfrutan de la danza del vientre, y cuyo gobierno reprime activamente a los fundamentalistas. Es evidente que el odio a los judíos sigue muy presente en el mundo musulmán.

Lo mucho que ha sufrido el pueblo judío a lo largo de las épocas, hasta su culminación en el Holocausto, casi imposibilita cualquier suposición de que los judíos se lo hayan buscado. Pero, en cierto sentido, no deja de ser cierto. Antes de la llegada al poder de la Iglesia católica, los judíos ya eran objeto de sospecha y ocasional persecución por su rechazo a integrarse, por el aislamiento y profesada superioridad de su cultura religiosa (es decir, por el contenido de sus propias creencias irracionales y sectarias). El dogma de ser un «pueblo elegido», si bien está implícito en muchos credos, en el judaísmo alcanza una estridencia inaudita en el mundo antiguo. El monoteísmo de los judíos resultaba indigerible entre las culturas que adoraban un panteón de dioses. Y aunque su demonización explícita como pueblo requirió el trabajo enloquecido de la Iglesia católica, la ideología judaica fue y sigue siendo pararrayos de la intolerancia. Su sistema de creencias parece el menos adecuado para sobrevivir en un estado natural teológico. La cristiandad y el Islam reconocen la santidad del Antiguo Testamento y ofrecen una conversión sencilla a su fe. El Islam honra a Abraham, Moisés y Jesús como antecesores de Mahoma. El hinduismo acepta en sus

muchos brazos casi todo lo que ve (por ejemplo, muchos hindúes consideran a Jesús un avatar de Vishnu) . Sólo el judaísmo se encuentra rodado de implacables errores. Por tanto, no es de extrañar que atraiga tanta ira sectaria. Los judíos que son religiosos se consideran portadores de una alianza única con Dios. En consecuencia, han pasado los últimos dos mil años colaborando con quienes los consideran diferentes por considerarse irrecuperables. El judaísmo es tan intrínsecamente divisivo como ridículo en su literalidad, y tan enfrentado a los descubrimientos civilizadores de la modernidad como cualquier otra religión. Los actuales colonos judíos, al ejercer su «libertad de credo» en las tierras en disputa son ahora uno de los principales obstáculos para la paz en Oriente Medio. Si alguna vez el conflicto irsraelí-palestino degenera en guerra, será la causa directa de una guerra entre Islam y Occidente⁹³.

El problema que tenían los cristianos del siglo I era muy simple: pertenecían a una secta de judíos que había reconocido a Jesús como el Mesías (del griego *crístos*), mientras que la mayoría de sus correligionarios no. Jesús era judío, sí, y su madre judía. Sus apóstoles, judíos hasta el último. No hay ninguna evidencia, aparte de los escritos tendenciosos de la Iglesia de siglos posteriores, de que Jesús se considerara otra cosa que un judío entre judíos que buscaba hacer realidad la doctrina del judaísmo, y, probablemente, recuperar la soberanía judía en el mundo romano. Como han notado los estudiosos, son tantos los hilos de la profecía hebraica que se hicieron coincidir con el ministerio de Jesús que delatan a sus defensores, además de la escasa erudición de quienes escribieron los evangelios.

Por ejemplo, los autores de los Evangelios de San Lucas y San Mateo, al querer hacer que la vida de Jesús fuera conforme a la profecía del Antiguo Testamento, insistieron en que María concibiera siendo virgen (en griego, *parthenos*), remitiéndose a la versión griega de Isaías 7:14. Lamentablemente para los defensores de la virginidad de María, la palabra hebrea *alma* (de la que *parthenos* es traducción errónea) sólo significa «mujer joven», sin implicación alguna de virginidad. Parece seguro que el dogma cristiano del nacimiento de la virgen, y gran parte de la consiguiente ansiedad de la Iglesia por el sexo, fue consecuencia de una mala traducción del hebreo⁹⁴.

Otro golpe contra la doctrina de la virgen lo dieron los otros evangelistas, San Marcos y San Juan, al no parecer saber nada al respecto, si bien los dos parecen preocupados por las acusaciones de que Jesús fuera ilegítimo⁹⁵. San Pablo parece creer que Jesús es hijo de José y de María. Se refiere a Jesús como «nacido de la semilla de David en la carne» (Romanos 1:3, queriendo decir que

José era su padre), y «nacido de mujer» (Gálatas 4:4, significando que Jesús era humano), sin referirse a la virginidad de María⁹⁶.

La virginidad de María siempre ha dejado implícita la actitud de Dios para con el sexo: es intrínsecamente pecaminoso, el mecanismo a través del cual recibieron el pecado original las generaciones posteriores a Adán. Parece ser que la civilización occidental ha sufrido dos milenios de neurosis sexuales consagradas sólo porque los autores de los Evangelios San Mateo y San Lucas no sabían leer hebreo. Para los judíos, verdaderos descendientes de Jesús y los apóstoles, el dogma del nacimiento de una virgen ha servido como perenne justificación de su persecución, ya que es una de las principales «pruebas» que demuestran la divinidad de Jesús.

No debemos olvidar que el énfasis que pone el Nuevo Testamento en los milagros, junto a los intentos de conformar la vida de Jesús a la profecía del Antiguo Testamento nos muestran la dedicación de los cristianos, por titubeante que fuera, a hacer que su fe pareciera racional. Dado el evidente significado de cada milagro, y la amplia aceptación de la profecía, sería razonable considerar esos pretendidos milagros como prueba de la divinidad de Cristo. Por su parte, San Agustín lo dijo con toda claridad: «Yo no sería cristiano de no ser por los milagros». Un milenio después, Blaise Pascal, prodigio matemático, filósofo y físico, quedó tan impresionado por que Cristo confirmara la profecía que dedicó los últimos años de su corta vida a defender por escrito la doctrina cristiana:

Conocemos a Dios a través de Jesús. Todos los que han afirmado conocer a Dios y querido probar su existencia sin Jesucristo sólo han podido ofrecer pruebas fútiles. Pero para probar a Cristo contamos con profecías que son pruebas palpables y sólidas. Al hacerse realidad y probarse certeras con lo sucedido, las profecías muestran que esas verdades son ciertas y por tanto prueban que Jesús es divino⁹⁷.

¿«Palpables y sólidas»? Que una mente tan ágil pudiera funcionar bajo semejante dogma es sin duda una de las grandes maravillas de la época⁹⁸. Incluso hoy en día sigue ofreciéndose la aparente confirmación de la profecía detallada en el Nuevo Testamento como motivo principal para aceptar a Jesús como el Mesías. Ese «salto de fe» es en realidad una ficción. Ningún cristiano, ni siquiera los del siglo uno, quisieron depender sólo de ella.

Mientras Dios forjaba su alianza con Israel y entregaba a su hijo en la forma de un judío, los primeros cristianos fueron siendo cada vez más gentiles y, a

medida que se difundía la doctrina, los recién bautizados empezaron a considerar una maldad consumada la negación de la divinidad de Jesús por parte de los judíos. Este *ethos* sectario ya estaba muy asentado en tiempos de San Pablo:

Porque vosotros, hermanos, llegasteis a ser imitadores de las iglesias de Dios en Cristo Jesús que están en Judea; pues también vosotros habéis padecido las mismas cosas de vuestros propios compatriotas, como ellos de los Judíos. Estos mataron tanto al Señor Jesús como a los profetas; a nosotros nos han perseguido; no agradan a Dios y se oponen a todos los hombres, prohibiéndonos hablar a los gentiles a fin de que sean salvos. Así colman siempre la medida de sus pecados. ¡Pero la ira de Dios caerá sobre ellos hasta el extremo! (Tesalonicenses 2:14-16)

La demonización explícita de los judíos aparece en el Evangelio de San Juan:

Vosotros hacéis las obras de vuestro padre. Entonces le dijeron: — Nosotros no hemos nacido de fornicación. Tenemos un solo padre, Dios.

Entonces Jesús les dijo:

—Si Dios fuera vuestro padre, me amaríais; porque yo he salido y he venido de Dios. Yo no he venido por mí mismo, sino que él me envió. ¿Por qué no comprendéis lo que digo? Porque no podéis oír mi palabra. Vosotros sois de vuestro padre el diablo, y queréis satisfacer los deseos de vuestro padre. El era homicida desde el principio y no se basaba en la verdad, porque no hay verdad en él. Cuando habla mentira, de lo suyo habla, porque es mentiroso y padre de mentira. Pero a mí, porque os digo la verdad, no me creéis. (*San Juan*, 8:41-45).

Con la destrucción del templo en el año 70, los cristianos —judíos y gentiles por igual— sintieron que presenciaban el cumplimiento de la profecía, imaginando que las legiones de Roma recibían el castigo de Dios a quienes traicionaron a Cristo. El antisemitismo no tardó en adquirir una actitud triunfal, y con la conversión de Constantino al cristianismo y la subsiguiente ascensión de este último a religión del estado en el año 312, los cristianos iniciaron la abierta degradación de la palabra judío⁹⁹. Se aprobaron leyes que revocaban privilegios cívicos otorgados previamente a los judíos, excluyéndolos del ejército y de los cargos públicos, prohibiéndoseles además el proselitismo y el mantener relaciones sexuales con mujeres cristianas (ambas cosas bajo pena de muerte). El Código Justiniano, en el siglo vi, básicamente declaraba nulo el estatus legal de

los judíos, prohibiendo la Mishnah (la codificación de la ley oral judía) y convirtiendo en delito capital la negación de la Resurrección y el Juicio Final¹⁰⁰. Augusto, sectario convencido, disfrutaba sometiendo a los judíos y disfrutó especialmente al saber que estaban condenados a vagar por la tierra presenciando la verdad de las escrituras y la salvación de los gentiles. El sufrimiento y servidumbre de los judíos probaba que, después de todo, Cristo fue el Mesías¹⁰¹

Los judíos de Europa, al igual que las brujas, fueron a menudo acusados de crímenes increíbles, el más habitual de los cuales se conoce como el «libelo de la sangre», y nacía de la creencia en que los judíos necesitaban sangre de cristianos (normalmente recién nacidos) para sus rituales. Durante toda la Edad Media, se les acusó de asesinar niños cristianos, crimen por el que eran despreciados. Era bien sabido que todos los judíos menstruaban, fueran hombres o mujeres, y que necesitaban sangre de cristiano para recuperar la pérdida. También padecían terribles hemorroides y pústulas superantes en castigo por matar a Cristo, y por su discutible afirmación ante el «inocente» Poncio Pilatos (San Mateo 27:25): «su sangre recaerá sobre nosotros y sobre nuestros hijos». No resultará sorprendente saber que los judíos tenían la costumbre de usar sangre cristiana como bálsamo para esas indignidades. También se decía que la sangre cristiana calmaba los dolores del parto de cualquier judía lo bastante afortunada como para extenderla en trozos de pergamino que se colocaba en sus puños apretados. También era sabido que todos los judíos nacían ciegos y que al frotárseles los ojos con sangre cristiana, ésta les otorgaba el don de la visión. Los niños judíos solían nacer con la mano pegada a la frente, y sólo la sangre de un cristiano podía hacer que se rompiera ese gesto pensativo sin peligro para el niño.

Al nacer, la sed de sangre cristiana de un judío rara vez podía contenerse. Durante el rito de la circuncisión hacía las veces de óleo consagrado (*crisma*, algo exclusivamente cristiano), y en edad más avanzada, los niños judíos de ambos sexos se manchaban los genitales con sangre de algún hombre piadoso — salteado en el camino y estrangulado en una zanja— si querían ser fértiles. Los cristianos medievales creían que los judíos usaban su sangre en todo, tanto para pintarse los labios como para confeccionar filtros amorosos o profilácticos contra la lepra. Dado todo esto, quién podía dudar que los judíos de cualquier edad disfrutaran chupándole la sangre a niños cristianos «con plumas y pequeños juncos», y que luego era empleada por sus mayores en los banquetes de boda? Finalmente, con la intención de que no se les escapara nada, los judíos manchaban a sus moribundos con sangre de un bebé cristiano (recién bautizado y luego asfixiado), diciendo: «Si el Mesías prometido por los profetas ha venido

de verdad, y es Jesús, que esta sangre inocente te asegure la vida eterna»¹⁰².

Por supuesto, el libelo de la sangre se alza sobre los hombros de otras falsedades gigantescas, especialmente de la idea, comúnmente aceptada por aquel entonces, de que los diversos elementos constituyentes del cuerpo humano poseían poderes mágicos y medicinales. Esto explica que se aceptaran acusaciones similares alzadas contra las brujas, como la creencia de que las velas hechas con grasa humana podían volver invisible a un hombre mientras iluminaran sus alrededores¹⁰³. Uno se pregunta cuántos ladrones fueron sorprendidos registrando el armario de su vecino llevando confiado una maloliente vela, antes de que esas milagrosas herramientas de camuflaje dejaran de estar de moda.

Pero nada supera la absurdez gótica de la preocupación medieval por la *profanación de la hostia*, cuyo castigo preocupó durante siglos a los cristianos piadosos. La doctrina de la transustanciación fue formalmente establecida en 1215, en el cuarto Concilio Luterano (el mismo que autorizó el uso de la tortura por los inquisidores y que prohibió a los judíos poseer tierras o embarcarse en carreras militares o civiles), estableciéndose desde entonces en el dogma central de la fe cristiana (ahora católica). (El pasaje de *La profesión de la Fe del Católico Romano*, se citó en el capítulo 2.). Por tanto, era un hecho indiscutible que la hostia de la comunión se transforma durante la misa en el cuerpo viviente de Jesucristo. Una vez establecido por mera reiteración este dogma increíble, los cristianos empezaron a preocuparse porque esas hostias vivas pudieran verse sometidas a toda clase de maltrato, incluso tortura física, a mano de herejes y judíos. (uno podría preguntarse porqué *comer* el cuerpo de Jesús supone un tormento menor para él). ¿Podía haber alguna duda de que los ludios querían volver a hacer daño al hijo de Dios, ahora que cuerpo era fácilmente accesible en la forma de indefensas galletas? Hay relatos históricos que sugieren que hasta tres mil judíos fueron asesinados en respuesta a una sola acusación de este crimen imaginario crimen de profanar la hostia se castigó por toda Europa durante siglos¹⁰⁴.

Fue de esta historia de persecución teológicamente ordenada de donde surgió el antisemitismo seglar. Hasta movimientos explícitamente anticristianos, como el nazismo alemán u el socialismo ruso se las arreglaron para heredar y ejercer la intolerancia doctrinal de la iglesia. Sorprendentemente, hasta ideas tan espurias como las del libelo de la sangre siguen con nosotros, encontrando un gran eco en los creyentes del mundo musulmán¹⁰⁵.

El holocausto

Nuestro Nacional Socialismo esta anclado en una lealtad acrítica, en una entrega al Führer que no requiere un porqué en cada caso, en la silenciosa ejecución de sus órdenes. Creemos que el Führer obedece a un mandato superior para cambiar la historia de Alemania. No puede haber críticas a este respecto.

Rudolf Hess, en un discurso, Junio de 1934^{[106](#)}

La emergencia del nazismo en Alemania requería mucha «lealtad acrítica». El Holocausto nació de una lealtad abyecta (y religiosa) a Hitler, y de la aceptación por parte del pueblo de algunas ideas muy implausibles.

Heinrich Himmler creía que las SS debían desayunar puerros y agua mineral. Creía que podía hacer confesar a la gente mediante telepatía. Imitando al Rey Arturo y a su tabla redonda, sólo cenaba con una docena de personas. Creía que los arios no habían evolucionado del mismo modo que las demás razas, sino que llegaron a la tierra provenientes de los cielos, donde habían sido conservados en hielo desde el principio de los tiempos. Creó una división meteorológica con la tarea de probar esa teoría del hielo cósmico. También creía ser la reencarnación de Heinrich I. Himmler era un caso extremo, quizá el retrato de un loco. Pero una de sus características era compartida por muchos: nadie le había animado a desarrollar su mente. Estaba repleta de información y de opiniones, pero carecía de capacidad crítica^{[107](#)}.

En el corazón de toda empresa totalitaria hay dogmas absurdos mal ordenados, pero que funcionan inevitablemente como engranajes de algún ridículo instrumento de muerte. El nazismo evolucionó a partir de diversos factores económicos y políticos, pero se mantuvo por la creencia en la pureza racial y la superioridad del pueblo alemán. El anverso de esta fascinación por la raza era la certeza de que todos los elementos impuros —homosexuales, inválidos, gitanos y, sobre todo, judíos— representaban una amenaza para la patria. Y aunque el odio por los judíos fuera predominantemente seglar en Alemania era heredado del cristianismo medieval. Los alemanes religiosos llevaban siglos considerando a los judíos unos herejes de la peor especie, atribuyendo cualquier mal social a su presencia continuada entre los fieles.

Daniel Goldhagen ha seguido la concepción alemana de los judíos como «raza» y «nación», que culminaría en la formulación explícitamente nacionalista de ese antiguo *animus* cristiano¹⁰⁸. Por supuesto, la demonización *religiosa* de los judíos también era un fenómeno de la época. (De hecho, el propio Vaticano perpetuó en sus periódicos el libelo de la sangre hasta en una fecha tan tardía como 1914)¹⁰⁹. Lo irónico es que fue precisamente el hecho de que los judíos fueran maltratados en Alemania (y en otras partes) desde tiempo inmemorial —viéndose confinados a ghettos y privados de estatus cívico— lo que dio pie a la actual cepa secolar de antisemitismo, pues el odio a los judíos no adquirió una inflexión explícitamente racial hasta los esfuerzos emancipadores de principios del siglo XIX. Entonces, los autoproclamados «amigos de los judíos» que buscaban la admisión de los judíos en la sociedad alemana, con todos los privilegios de un ciudadano, ello hacían en la creencia de que así podrían reformar a los judíos, volviéndolos puros por asociación con la raza alemana¹¹⁰. Por ello, las voces de la tolerancia racial en Alemania eran a menudo los antisemitas como las de sus opositores conservadores, pues sólo serían en la creencia de que los judíos sí eran capaces de regeneración moral. Para finales del siglo XIX, cuando ese experimento liberal no consiguió integrar a los judíos en el prístino disolvente de la tolerancia alemana, los hasta entonces «amigos de los judíos». empezaron a verlos con el mismo desprecio que el siempre sintieron sus contemporáneos menos idealistas. Un análisis de las publicaciones y los escritos claramente antisemitas publicados entre 1861 y 1895 nos descubre hasta qué punto estaban inclinados a matarlos: las dos terceras partes de los textos estudiados ofrecían «soluciones» al «problema judío» que apoyaban abiertamente su exterminación física, y, como dice Goldhagen, eso fue varias décadas antes de la ascensión al poder de Hitler. De hecho, la posibilidad de exterminar a todo un pueblo se estudió antes de que se aceptara el concepto de «genocidio», y ya se había demostrado en ambas Guerras Mundiales que una matanza a tan gran escala era viable en la práctica.

Aunque la controvertida acusación de Goldhagen de que los alemanes fueron los «verdugos voluntarios» de Hitler puede parecer ajustada, también es cierto que eso mismo estaba en la mente de otras naciones. El antisemitismo genocida ya llevaba un tiempo en el ambiente, sobre todo en Europa oriental. Por ejemplo, en el año 1919, sólo en Ucrania fueron asesinados sesenta mil judíos¹¹¹. En cuanto el Tercer Reich inició la persecución abierta de los judíos, hubo pogromos antisemitas en Polonia, Rumania, Hungría, Austria, Checoslovaquia, Croacia y otros lugares¹¹².

En 1935 se aprobaron las leyes de Nuremberg y se completó la

transformación del antisemitismo alemán. Los judíos pasaron a ser considerados una raza, hostil a la salud de Alemania por principio, fundamentalmente irrecuperables, pues no se puede dejar de ser lo que se es, por mucho que rechaces tu ideología religiosa y hasta aceptes el bautismo de la Iglesia. Y es aquí donde encontramos la abierta complicidad de la Iglesia en el intento de asesinar a todo un pueblo. Los católicos alemanes se mostraron notablemente complacientes con un racismo que estaba en clara contradicción con al menos una de sus creencias, puesto que si el bautismo de verdad tenía poder redentor, los judíos conversos debían ser considerados a ojos de la Iglesia como salvados y sin pecado. Pero, como hemos visto, la coherencia nunca es perfecta en un sistema de creencias, y las iglesias alemanas, buscando mantener el orden durante los servicios religiosos, se vio obligada a imprimir folletos previniendo a su rebaño de que no atacaran a los conversos judíos *durante la misa*. El que no se pudiera rescindir la raza de una persona ya había quedado muy claro en una fecha tan temprana como 1880, en un documento aprobado por el Vaticano: «Oh, cuan equivocados y engañados están quienes creen que el judaísmo sólo es una religión como el catolicismo, el paganismo o el protestantismo, y no una raza, un pueblo y una nación... Pues los judíos no son solo judíos por religión...También son judíos sobre todo por su raza»¹¹³. El episcopado católico alemán emitió en 1936 sus propias normas: «Raza, suelo, sangre y personas son valores naturales preciosos creados por Dios Nuestro Señor y confiados al cuidado de los alemanes»¹¹⁴.

Pero la complicidad más siniestra de la Iglesia tuvo lugar en su disposición a entregar a los nazis sus archivos genealógicos, permitiéndoles así rastrear el árbol genealógico de una persona hasta sus antepasados judíos. Guenther Lewy, historiador de la Iglesia católica, escribió:

Nunca se debatió la cuestión de si la Iglesia [católica] debía prestar ayuda al estado nazi a buscar gente de origen judío. Todo lo contrario. «Siempre hemos trabajado desinteresadamente para la gente sin buscar gratitud o ingratitud algunas», escribió un sacerdote en *Klerusblatt* en septiembre de 1934. «También debemos hacer lo posible para ayudar en este servicio al pueblo». Y la cooperación de la iglesia en este asunto continuó durante los años de guerra, cuando el precio de ser judío ya no era la negación de un trabajo en el gobierno y la pérdida de un medio de vida, sino la deportación y la clara destrucción física¹¹⁵.

Todo ello aunque la Iglesia católica estaba en completa oposición a gran parte de la plataforma nazi decidida a robarle su po Goldhagen también nos

recuerda que no se excomulgó ni un solo católico alemán antes, durante o después de la guerra, «tras cometer crímenes tan grandes como no se han dado en la historia del hombre». Este hecho es extraordinario, pues la Iglesia excomulgó durante todo ese periodo a numerosos teólogos y estudiosos por mantener puntos de vista poco ortodoxos y prohibió cientos de libros, mientras ni un solo genocida —de los que había numerosos ejemplos— conseguía hacer arrugar el ceño censor del papa Pío XII.

Esta sorprendente situación se merece una digresión mínima. A finales del siglo xix, el Vaticano intentó combatir las conclusiones no ortodoxas de los comentaristas modernos de la Biblia empleando sus propios eruditos. Se animaba a los estudiosos católicos a adoptar las técnicas de la crítica moderna para demostrar que un estudio meticuloso y desapasionado de la Biblia era compatible con la doctrina de la iglesia. Ese movimiento se conoció como «modernismo» y no tardó en provocar una vergüenza considerable a medida que los mejores profesores de la iglesia se descubrían escépticos ante la verdad literal de las escrituras. En 1893, el Papa León XIII anunció:

Todos estos libros... que la iglesia considera sagrados y canónicos fueron escritos con la inspiración del Espíritu Santo. Y no admitimos la existencia de errores en ellos porque la inspiración divina excluye por sí misma todo error, además de ser cuestión necesaria pues Dios es la Verdad Suprema y es incapaz de enseñar error alguno¹¹⁶.

En 1907, el papa Pío X declaró que el modernismo era una herejía, excomulgó del seno de la Iglesia a los participantes en la misma, y puso todos los estudios críticos de la Biblia en el *índice* de libros prohibidos. Entre los autores también de esa manera también estaban Descartes (*obras seleccionadas*), Montaigne (*Ensayos*), Locke (*Ensayo sobre el conocimiento humana*), Swift (*Historia de una barrica*), Swedenborg (*Principia*), Voltaire (*Cartas filosóficas*), Diderot (*Enciclopedia*), Rousseau (*Del contrato social*), Gibbon (*Declive y caída del Imperio Romano*) Paine (*Los derechos del hombre*), Sterne (*Un viaje sentimental*), Kant (*Crítica de la razón pura*), Flaubert (*Madame Bovary*) y Darwin (*El origen de las especies*). En un tardío replanteamiento censor, se añadirían en 1948 las *Meditaciones* de Descartes. Con todo lo ocurrido en los primeros años de esa década, es lógico pensar que la Santa Visión podría haber encontrado alguna ofensa mayor de la que preocuparse. Pero ni un solo líder del Tercer Reich, ni siquiera el propio Hitler, fue excomulgado alguna vez, y hasta 1992 no se absolvió a Galileo de su herejía.

En palabras del papa Juan Pablo II, podemos ver cómo está ahora este

asunto: «Esa Revelación es definitiva; sólo se la puede expresar o rechazar. Se la puede aceptar, profesando la creencia en Dios Todopoderoso, Creador del Cielo y de la Tierra, y en su hijo Jesucristo, nacido de la misma sustancia que el padre y el espíritu Santo, Señor y Dador de vida. O se puede rechazar todo esto»¹¹⁷. Aunque la ascensión y caída del modernismo en la Iglesia difícilmente puede considerarse una victoria de las fuerzas de la razón, sí ilustra una cuestión importante: querer saber cómo es el mundo nos deja vulnerables a nuevas evidencias. No es accidental que la doctrina religiosa y la duda honesta rara vez se vean yuxtapuestas en nuestro mundo.

Si pensamos que han pasado muy pocas generaciones desde que la Iglesia dejó de destripar a inocentes ante la mirada de sus familias, quemar vivas a ancianas en plazas públicas y torturar a sabios hasta volverlos locos por el mero hecho de especular sobre la naturaleza de las estrellas, no es de extrañar que no considerara que en los años de la guerra había pasado algo terrible en Alemania. De hecho, es bien conocido que algunos oficiales del Vaticano (el más conocido era el obispo Alois Hudda) ayudaron a miembros de las SS como Adolf Eichmann, Martin Bormann, Heinrich Mueller, Franz Stangl y cientos más, a escapar a Sudamérica y Oriente Medio al acabar la guerra¹¹⁸. En este contexto, se nos suele recordar que en el Vaticano también hubo quien ayudó a escapar a los judíos. Y es cierto. Como también lo es que la ayuda del Vaticano solía depender de si los judíos en cuestión habían sido previamente bautizados o no¹¹⁹.

No hay duda de que hubo innumerables casos donde los cristianos europeos arriesgaron la vida para proteger a los judíos que había en su seno, y que lo hicieron movidos por su cristianismo¹²⁰. Pero no fueron lo bastante innumerables. El hecho de que la gente se sienta a veces movida a realizar actos heroicos de amabilidad movidos por las enseñanzas de Cristo no dice nada acerca de la sabiduría o la necesidad de creer que él, exclusivamente, era el hijo de Dios. De hecho, descubrimos que para que el sufrimiento ajeno nos inspire compasión no hace falta creer en nada con insuficientes evidencias. La humanidad que compartimos es motivo suficiente para proteger a otros seres humanos del daño. Pero debemos buscar en otro lado lo que inspira la intolerancia genocida. Cada vez que oigamos que hay gente que mata a no combatientes de forma intencionada e indiscriminada, preguntémonos cuál es el dogma con el que cargan. ¿Qué *creen* esos asesinos recientes? Descubriremos que siempre —siempre— es algo absurdo.

En este capítulo he intentado acercarnos, de la forma más concisa posible, a

algunas de las terribles consecuencias que han surgido de forma lógica e inevitable de la fe cristiana. Desgraciadamente, este catálogo de horrores podría prolongarse de forma indefinida. Auschwitz, la herejía catara, las cazas de brujas, son momentos de profunda depravación y sufrimiento humanos que eludirían toda descripción. He sido muy general en el presente capítulo y sólo puedo animar a los lectores a que crean que hemos tocado el tema como quien pasa a toda velocidad junto a un accidente en la carretera a que busquen por su cuenta lo escrito sobre esos asuntos. Esos estudios extracurriculares revelarán que la historia del cristianismo es sobre todo una historia del sufrimiento y la ignorancia humana antes que la historia de su requerido amor a Dios.

Mientras la cristiandad tienen hoy día pocos inquisidores, el Islam tiene muchos. En el siguiente capítulo veremos que oponiéndonos a la visión del mundo que tiene el Islam, nos enfrentamos a una civilización con una historia interrumpida. Es como si se hubiera abierto una puerta en el tiempo y por él llegaran a nuestra época las hordas del siglo catorce. Desgraciadamente, llegan armadas con armas del siglo XXI.

4 - EL PROBLEMA CON EL ISLAM

Aunque mi argumentación en este libro es contra la fe en general, las diferencias entre credos son tan relevantes como inconfundibles. Después de todo hay un motivo por el que ahora debemos enfrentarnos en todos los rincones del mundo a musulmanes, y no a terroristas jain. Los jain no creen en nada que pueda llegar a motivarles ni remotamente para cometer actos de violencia suicida contra los no creyentes. Sea cual sea la normativa a adoptar (ética, práctica, epistemológica, económica, etc.), siempre encontraremos creencias buenas y malas, y ya debería resultar evidente que los musulmanes tienen una buena provisión de las segundas¹²¹.

Por supuesto, como toda religión, el Islam tiene sus momentos buenos. Los sabios musulmanes inventaron el álgebra, tradujeron las obras de Platón e hicieron importantes contribuciones a varias ciencias nacientes en una época en que los cristianos europeos disfrutaban de la ignorancia más absoluta. Gracias a la conquista de España por los musulmanes se tradujeron al latín los textos clásicos griegos que fueron la semilla del Renacimiento en Europa Occidental. Podrían escribirse miles de páginas catalogando hechos semejantes dentro de cada religión, pero ¿con qué fin? ¿Sugeriría eso que la fe religiosa es buena, e incluso beneficiosa? Sería una obviedad decir que la gente de fe ha creado casi todo lo que existe de valor en el mundo, porque casi todas las personas que han manejado un martillo o han navegado a vela fueron miembros devotos de una u otra cultura religiosa. Simplemente, no quedaba nadie más para hacer el trabajo. También podríamos decir que cada logro humano previo al siglo XX fue realizado por hombres y mujeres que ignoraban por completo la base molecular de la vida. ¿Sugiere eso que vale la pena conservar la visión de la biología que se tenía en el siglo XIX? No hay forma de saber cómo sería ahora nuestro mundo de haber surgido en tiempos de las Cruzadas un gran reino de la razón que pacificara a las crédulas multitudes de Europa y Oriente Medio. Igual para el año 1600 habríamos tenido una democracia moderna e Internet. El hecho de que la fe religiosa haya dejado huella en todos los aspectos de nuestra civilización no es argumento en su favor, como no puede exonerarse a una religión concreta sólo porque algunos de sus partidarios hayan hecho contribuciones fundamentales a la cultura humana.

Pero, dadas las vicisitudes de la historia musulmana, sospecho que a

muchos lectores les irritará el punto de partida que he elegido para este libro —el del suicida y las consecuencias de sus creencias religiosas—, ya que prescinde de todo lo que han dicho de la violencia musulmana la mayoría de los comentaristas especializados en Oriente Medio. Ignora la confabulación de las potencias occidentales con dictaduras corruptas. Ignora la pobreza endémica y la falta de oportunidades económicas que ahora asolan el mundo árabe. Pero yo creo que puede ignorarse todo eso —o tocarlo para así dejarlo al margen— porque el mundo está lleno de personas pobres explotadas y sin educación que no cometen actos terroristas y que, de hecho, nunca cometería actos terroristas como los que se han vuelto moneda corriente entre los musulmanes; y al mundo musulmán no le faltan hombres y mujeres educados y prósperos, que sólo necesitan de su obsesión con la escatología coránica para disponerse a asesinar infieles en nombre de Alá¹²².

Estamos en guerra con el Islam. Quizá no sirva a nuestros objetivos políticos inmediatos el que nuestros líderes reconozcan abiertamente el hecho, pero es indudable que es así. Y no estamos en guerra con una religión antaño pacífica que parece haber sido «secuestrada» por extremistas. Estamos en guerra con la visión de la vida prescrita a los musulmanes por el Corán y la literatura hadiz, que cuenta los dichos y hechos del Profeta. Y un futuro en el cual Occidente y el Islam no se hallen al borde de la aniquilación mutua será un futuro en el cual la mayoría de los musulmanes habrán aprendido a ignorar una buena parte de su bagaje sectario, tal y como han aprendido a hacer la gran mayoría de los cristianos. Pero, dados los preceptos del Islam, hay pocas garantías de que eso llegue a suceder alguna vez.

Un margen sin centro

Muchos autores han señalado lo problemático que resulta hablar del «fundamentalismo» musulmán porque eso parece sugerir que hay grandes diferencias de doctrina entre los musulmanes fundamentalistas y los demás. Pero lo cierto es que la mayoría de los musulmanes parecen «fundamentalistas» en el sentido occidental del término, ya que hasta el «moderado» considera que el Corán es la palabra literal e infalible de Alá. La diferencia entre fundamentalistas y moderados es el grado en que consideran las acciones políticas y militares parte intrínseca de su fe. En todo caso, a la gente que cree que el Islam debe estar presente en todas las dimensiones de la existencia humana, incluida la política y la ley, no se las llama «fundamentalistas» o «extremistas, sino

«islamistas».

Desde el punto de vista del Islam, el mundo se divide en la «Casa del Islam» y la «Casa de la Guerra», y esta última designación indica la forma en que los musulmanes creen que resolverán sus diferencias con quienes no comparten su fe. Aunque no hay duda de que habrá musulmanes «moderados» que han decidido pasar por alto la militancia irrenunciable de su religión, tampoco la hay de que el Islam es una religión de conquista. El único futuro que puede imaginar el musulmán devoto es uno donde todos los infieles se habrán convertido al Islam, o estarán sojuzgados o muertos. Los principios del Islam no admiten otra cosa que un reparto temporal del poder con los «enemigos de Alá».

Al igual que la mayoría de las religiones, el Islam ha pasado por varios cismas. Desde el siglo VII, los sunníes (la mayoría) consideran heterodoxos a los chiíes, y los chiíes les devuelven el cumplido. Dentro de cada una de esas sectas surgieron a su vez otras divisiones, surgiendo incluso entre las filas de los que son inconfundiblemente islamistas. No necesitamos entrar con detalle en este álgebra sectaria, más allá de notar que esos cismas han tenido el sano efecto de enfrentar entre sí a los miembros de la casa del Islam, y aunque esto mitigue la amenaza que supone para Occidente, el Islam y el liberalismo occidental no dejan de ser irreconciliables. El Islam moderado —el moderado *de verdad*, el que *de verdad* critica la irracionalidad musulmana— no parece existir, y si existe se esconde tan bien como se escondió el cristianismo moderado en el siglo XIV (y por motivos similares).

El rasgo del Islam que más preocupa a los no musulmanes, y que tanto se cuidan de disimular sus defensores, es el principio de la yihad. La palabra puede traducirse literalmente como «lucha» o «esfuerzo», pero suele traducirse como «guerra santa», y no por accidente.. Aunque los musulmanes se apresuran a observar que hay una yihad interna (o «mayor») dedicada a luchar contra los pecados de uno mismo, no hay casuística que pueda disimular que la yihad externa (o «menor») —la guerra contra infieles y apostatas— es un rasgo central de la fe. El conflicto armado en «defensa del Islam» es una obligación para todos los musulmanes. Nos equivocaríamos pensando que la frase «en defensa del Islam» sugiere que la lucha de los musulmanes debe librarse en «defensa propia». Al contrario, el deber que impone la yihad es una llamada a conquistar el mundo, sin ambigüedades. Como escribió Bernard Lewis, «se presume que el deber de la yihad continuará, interrumpido sólo por treguas, hasta que todo el mundo adopte la fe musulmana, o se someta al reinado musulmán»¹²³. No puede negarse que los musulmanes esperan una victoria tanto en este mundo como en el siguiente. Como dice Malise Ruthven, «el profeta fue su propio Cesar... Si *Imitatio Christi* significa renunciar a la ambición mundana y buscar la salvación

mediante actos de virtud privada, *Imitatio Muhamadi* significa que tarde o temprano hay que alzarse en armas contra quienes amenazan al Islam desde dentro o desde fuera»¹²⁴. El Corán se basta y sobra para dejar esto establecido, pero la literatura hadiz va más allá:

La yihad es tu deber bajo cualquier ley, sea ésta buena o mala.

Una sola empresa (luchando) por la causa de Alá en la mañana o en la tarde es mejor que el mundo y lo que haya en él.

Un día y una noche luchando en la frontera es mejor que un mes de ayuno y oraciones.

Nadie que muera y encuentra la bondad de Alá (en el más allá) deseará volver a este mundo aunque se le diera el mundo entero y lo que hay en él, menos el mártir que viendo la superior valía del martirio querrá volver al mundo para que lo maten de nuevo (en nombre de Alá).

Quien muera sin haber tomado parte en una campaña tendrá una muerte de no creyente.

El paraíso está en la sombra de la espada¹²⁵.

Pueden encontrarse muchos hadizs de este tipo, y los islamistas suelen invocarlos como justificación para sus ataques contra infieles y apostatas.

Los que buscan formas de aligerar la militancia intrínseca del Islam han observado que en el Corán hay unas pocas frases que parecen hablar contra la violencia indiscriminada. Se avisa a los que libran una yihad que no ataquen primero (Corán 2:190), dado que a «Alá no le gustan los agresores». Pero esto no contiene a nadie. Dada la larga historia de conflictos entre Occidente y el Islam, casi cualquier acto de violencia contra los infieles puede justificarse de forma plausible como un acto en defensa de la fe. Nuestras recientes aventuras en Irak son lo único que necesita un aspirante a mártir para librar una yihad contra «los amigos de Satanás» durante las próximas décadas. Lewis comenta que a aquel que lucha por Alá se le encarece a no matar mujeres, niños o ancianos, a no ser que sea en defensa propia, pero un mínimo de casuística en el concepto de defensa propia permite a los militantes musulmanes esquivar también esta restricción. El resultado final es que los musulmanes devotos no dudan de la existencia del paraíso ni de la eficacia del martirio como medio para

llegar a él. Como tampoco cuestionan lo sabio y razonable que es matar personas por algo que no deja de ser una queja teológica. En el Islam, son los «moderados» los que se ponen quisquillosos con esto porque la realidad de la doctrina es innegable: convertir, someter o matar a los infieles; matar a los apostatas y conquistar el mundo.

El imperativo de conquistar el mundo es interesante, dado que el «imperialismo» es uno de los principales pecados que los musulmanes atribuyen a Occidente:

El imperialismo es un tema especialmente importante en Oriente Medio, sobre todo como causa islámica contra Occidente. Para ellos, la palabra imperialismo tiene un significado especial. Es una palabra que, por ejemplo, nunca emplearon los musulmanes de los grandes imperios musulmanes, el primero de los cuales fue fundado por los árabes, y los siguientes por los turcos, que incorporaron a la Casa del Islam grandes territorios y poblaciones conquistados. Les parecía legítimo conquistar y reinar en Europa y en los europeos, permitiéndoles, que no imponiéndoles, abrazar la verdadera fe. El que los europeos conquistaran y reinaran sobre los musulmanes y que, peor aún, intentaran descarriarlos, era considerado un crimen y un pecado. Según la percepción musulmana, la conversión al Islam es beneficiosa para el convertido y meritoria para los conversores. Y según la ley islámica, la conversión a otra fe que no sea la islamista es apostasía, un delito capital tanto para el descarriado como para quien descarriaba. La ley es clara e inequívoca al respecto. Si un musulmán renuncia al Islam se hace acreedor a la pena de muerte, aunque sea un converso reciente que vuelve a su fe anterior¹²⁶.

Dentro de un momento volveremos al tema de la apostasía. Pero antes hay que tener en cuenta que los comentarios de Lewis sobre no imponer a los conquistados el abrazar la nueva fe son equívocos en ese contexto. Es cierto que el Corán proporciona una especie de freno para los musulmanes «moderados» («No habrá imposición de la religión», Corán 2:256), pero un vistazo al resto del Corán y a la historia musulmana nos dice que no debemos esperar mucho su utilización. Tal y como se plantea esa frase, ofrece una base muy débil para la tolerancia musulmana. Primero, el concepto musulmán de la tolerancia sólo se aplica a judíos y cristianos —«Gente de las escrituras»—, mientras que la práctica del budismo, el hinduismo y demás idolatrías está considerada espiritualmente tan depravada que no tiene redención¹²⁷. Y los pueblos de las escrituras deben ser reservados y pagar «humildemente» el diezmo (pagar el

jizya) a sus gobernantes musulmanes. Fareed Zakaria comenta¹²⁸, como han hecho muchos, que los judíos vivieron durante siglos bajo el gobierno musulmán y llevaron una vida relativamente cómoda, pero sólo si se compara con los horrores de vivir bajo la teocrática cristiandad. La verdad es que la vida de los judíos en la Casa del Islam estaba caracterizada por una humillación incesante y pogromos regulares. Lo habitual era una marginación donde los judíos tenían prohibido portar armas, declarar en los tribunales y montar a caballo. Estaban obligados a llevar un distintivo (el distintivo amarillo se originó en Bagdad, no en la Alemania nazi) y a evitar ciertas calles y edificios. Estaban obligados, bajo pena de castigo, y hasta de muerte, a adelantar a los musulmanes sólo por su lado izquierdo (el impuro) y manteniendo la mirada gacha. En algunas partes del mundo árabe los niños musulmanes acostumbraban a tirarles piedras y escupirles¹²⁹. Estas y otras indignidades estaban puntuadas de forma regular por pogromos y masacres organizadas: en Marruecos (1728, 1790, 1975, 1884, 1890, 1903, 1912, 1948, 1952 y 1955)> en Argelia (1805 y 1934), en Túnez (1864, 1869, 1932 y 1967), en Persia (1839, 1867 y 1910), en Irak (1828, 1936, 1937, 1941, 1946, 1948, 1967 y 1969), en Libia (1785, 1860, 1897, 1945, 1948 y 1967), en Egipto (1882, 1919, 1921, 1924, 1938-39, 1945, 1948, 1956 y 1967), en Palestina (1929 y 1936), en Siria (1840, 1945, 1947, 1948, 1949 y 1967), en Yemen (1947), etc¹³⁰. La vida para los cristianos en el Islam rara vez fue más alegre.

Como doctrina, el concepto musulmán de la tolerancia es aquel donde se somete social y políticamente a los no musulmanes: o se convierten o son pasados por la espada. Que el mundo musulmán no haya estado unido bajo un único gobierno la mayor parte de su historia —y puede que nunca vuelva a estarlo—, no afecta en nada a su aspiración a la hegemonía. En cada comunidad política del Islam «existe la tarea del estado islámico de imponer la obediencia a la ley revelada»¹³¹.

Zakaria observa que los musulmanes que viven en Occidente parecen tolerantes ante las creencias ajenas. Aceptemos esto de momento, aunque ignora la inconveniente realidad de que muchos países occidentales son ahora considerados «caldos de cultivo para la militancia islámica»¹³². Antes de achacar eso a la tolerancia musulmana, deberíamos preguntarnos cómo se manifiesta la intolerancia musulmana en Occidente... ¿Qué minoría, por radical que sea, no se muestra «tolerante» ante la mayoría durante buena parte de su existencia? Hasta los terroristas y revolucionarios confesos pasan la mayor parte de su tiempo esperando el momento adecuado de actuar. No debemos confundir la «tolerancia» de la debilidad política, económica y numérica con un verdadero

liberalismo.

Lewis observa que «para los musulmanes no hay tierra que una vez perteneciera al reino del Islam a la que se pueda llegar a renunciar»¹³³. También podríamos añadir que no se renuncia a ninguna *mente* que alguna vez perteneciera al reino, pues, el castigo de la apostasía es la muerte. Haríamos bien en demorarnos un momento en esto, porque es la perla negra de la intolerancia que ninguna exégesis liberal consigue digerir. Dentro del Islam, el castigo por aprender demasiado del mundo es la muerte. Si un musulmán del siglo XXI perdiera su fe, aunque sólo hubiera sido musulmán durante una hora, la reacción normativa, en cualquier parte del Islam, sería matarlo.

Aunque el Corán sólo describe los castigos que aguardan al apóstata en el otro mundo (Corán 3:86-91), el hadiz enfatiza que debe hacerse justicia en este: «A quien cambie su religión, matadlo». Esta directiva no se oculta en ninguna metáfora, y no hay hermenéutica liberal que puede desecharla. Podría sentirse la tentación de conceder una mayor importancia al hecho de que esa orden no aparece en el Corán, pero la literatura hadiz parece igual de constitutiva de la visión musulmana del mundo. Dado que el hadiz suele emplearse como la lente a través de la que se interpreta el Corán, muchos juristas musulmanes lo consideran una autoridad aún mayor sobre la práctica del Islam¹³⁴. Es cierto que algunos juristas liberales requieren que el apóstata hable contra el Islam para aceptar su asesinato, pero el castigo en sí no se considera «extremo». La justicia inherente a matar apóstatas esta aceptada de forma generalizada, cuando no se practica. Eso explica que no pareciera haber un solo musulmán razonable en el planeta cuando el ayatolá Jomeini puso precio a la cabeza de Salman Rushdie. Muchos occidentales se preguntaron porqué los millones de musulmanes «moderados» no repudiaron públicamente esa *fatua*. La respuesta proviene directamente de los principios del Islam, según los cuales ni siquiera Cat Stevens, cantante folk nacido en Occidente (rebautizado Yosuf Islam), puede dudar que eso sea de justicia¹³⁵.

Como hemos visto, el cristianismo y el judaísmo pueden compartir la misma actitud intolerante, pero han pasado algunos siglos desde que se comportaron así. Pero en el Islam es habitual que todo el que abra la puerta inadecuada en su libre investigación del mundo, descubra que sus hermanos han decidido que debe morir por ello. Así que, bien podemos preguntarnos en que sentido creen los musulmanes que «No habrá imposición de la religión».

Reseñando el último libro de Lewis sobre el Islam, Kenneth Pollack hizo una crítica que puede aplicarse fácilmente a lo que he dicho hasta ahora:

Lewis sigue sin tocar las cuestiones más profundas. Sigue sin ofrecer

explicación al por qué el Oriente Medio islámico se estancó, porque fracasaron sus intentos de reforma, porque no consiguió integrarse de manera significativa en la economía mundial y porque esos fracasos en vez de producir una renovada determinación de tener éxito (como ha pasado en los últimos 50 años en Asia Oriental, e incluso en India, Latinoamérica y hasta en partes del África Subsahariana actual) han tenido como fruto una ira y una frustración contra Occidente tan abrumadoras y vitriólicas que han dado pie al terrorismo suicida y asesino, pese a todas las prohibiciones islámicas al respecto¹³⁶.

Son buenas preguntas, y Zakaria ofrece respuestas plausibles a las mismas, pero esas no son las «cuestiones más profundas». Si se cree todo lo que dice el Corán, se debe creer que para escapar al fuego del infierno hay que simpatizar con los actos de Osama bin Laden. Las prohibiciones contra el «terrorismo suicida» no son tan numerosas como sugiere Pollack. El Corán sólo contiene una frase ambigua al respecto («No os destruyáis a vosotros mismos». 4:29). Como la mayoría de los estudiosos del tema, Pollack parece incapaz de ponerse en el lugar de quien *crea de verdad* en las propuestas del Corán de que le aguarda el paraíso, que nuestros sentidos sólo nos muestran evidencias de un mundo caído y en desesperada necesidad de ser conquistado por la gloria de Alá. Sólo hay que abrir el Corán, que es perfecto en todas sus sílabas, y leerlo con los ojos de la fe para que sea evidente la poca compasión que debemos malgastar en aquellos de los que el propio Alá se «burla», «maldice», «avergüenza», «castiga», «azota», «juzga», «quema», «aniquila», «no perdona» y «no indulta». Alá, que es infinitamente sabio, ha maldecido a los infieles con sus dudas, y prolonga su vida y su prosperidad para que puedan seguir acumulando un pecado tras otro hasta merecer aún más los tormentos que les esperan más allá de la tumba. Bajo esta luz, los que murieron el 11 de septiembre no son sino alimento de las llamas eternas de la justicia de Alá. Demostraré la forma incesante en que el Corán envilece a los no creyentes con una larga compilación de citas, en orden de aparición. Esto es lo que el Creador del Universo parecía tener en mente al respecto (cuando no juega con constantes gravitacionales y pesos atómicos):

«Da lo mismo que adviertas o no a los infieles: no creen» (2:6). «Alá les devolverá la broma y les dejará que persistan en su rebeldía, errando ciegos» (2:15). Un fuego «cuyo combustible lo constituyen hombres y piedras» les espera (2:24). Serán «enviados al castigo más duro el día de la Resurrección» (2:85). «¡Que la maldición de Alá caiga sobre los infieles!» (2:89). «Incurriendo en Su ira una y otra vez, los infieles tendrán un castigo humillante» (2:90). «Alá, a su vez, es enemigo de los infieles» (2:98). «Los que no creen, tanto gente de la

escritura como asociadores, no desearían que vuestro Señor os enviara bien alguno» (2:105). «¡Que sufran ignominia en la vida de acá y terrible castigo en la otra!» (2:114). «Aquéllos a quienes hemos dado la Escritura y la leen como debe ser leída, creen en ella. Quienes, en cambio, no creen en ella, éstos son los que pierden» (2:121). «A quienes no crean, dejaré que gocen por breve tiempo. Luego, les arrastraré al castigo del Fuego. ¡Qué mal fin...!» (2:126). «De Alá son el Oriente y el Occidente. Dirige a quien Él quiere a una vía recta» (2:142). «¡Y no digáis de quienes han caído por Alá que han muerto! No, sino que viven. Pero no os dais cuenta...» (2:154). «Los que no crean y mueran siendo infieles, incurrirán en la maldición de Alá. de los ángeles y de los hombres, en la de todos ellos. Eternos en ella, no se les mitigará el castigo, ni les será dado esperar» (2:161-162). «Así Alá les mostrará sus obras para pesar de ellos. ¡Nunca saldrán del Fuego» (2:167). «Los incrédulos son como cuando uno grita al ganado, que no percibe más que una llamada, un grito: son sordos, mudos, ciegos, no razonan» (2:171). «Tendrán un castigo doloroso» (2:174). «¿Cómo pueden permanecer imperturbables ante el Fuego? Esto es así porque Alá ha revelado la Escritura con la Verdad. Y quienes discrepan sobre la Escritura están en marcada oposición» (2:175-176). «Matadles donde deis con ellos, y expulsadles de donde os hayan expulsado. Tentar es más grave que matar... Si combaten contra vosotros, matadles: ésa es la retribución de los infieles. Pero, si cesan, Alá es indulgente, misericordioso. Combatid contra ellos hasta que dejen de induciros a apostatar y se rinda culto a Alá. Si cesan, no haya más hostilidades que contra los impíos» (2:191-193). «Se os ha prescrito que combatáis, aunque os disguste. Puede que os disguste algo que os conviene y améis algo que no os conviene. Alá sabe, mientras que vosotros no sabéis» (2:216). «Si pudieran, no cesarían de combatir contra vosotros hasta conseguir apartaros de vuestra fe. Las obras de aquéllos de vosotros que apostaten de su fe y mueran como infieles serán vanas en la vida de acá y en la otra. Ésos morarán en el Fuego eternamente. Quienes creyeron y quienes dejaron sus hogares, combatiendo esforzadamente por Alá, pueden esperar la misericordia de Alá» (2:217-218). «Alá no dirige al pueblo impío» (2:258). «Alá no dirige al pueblo infiel» (2:264). «Y los impíos no tendrán quien les auxilie» (2:270). «Alá dirige a quien quiere» (2:272).

«Quienes no crean en los signos de Alá tendrán un castigo severo. Alá es poderoso, vengador» (3:4). «A quienes no crean, ni su hacienda ni sus hijos les servirán de nada frente a Alá. Ésos servirán de combustible para el Fuego» (3:10). «Di a quienes no creen: "Seréis vencidos y congregados hacia la gehena". ¡Qué mal lecho...!» (3:12). «Ciertamente, la Religión, para Alá, es el Islam. Aquéllos a quienes se dio la Escritura no se opusieron unos a otros, por rebeldía mutua, sino después de haber recibido la Ciencia. Quien no cree en los signos de

Alá,... Alá es rápido en ajustar cuentas» (3:19). «Que no tomen los creyentes como amigos a los infieles en lugar de tomar a los creyentes —quien obre así no tendrá ninguna participación en Alá—, a menos que tengáis algo que temer de ellos» (3:28). «¡Creyentes! No intiméis con nadie ajeno a vuestra comunidad. Si no, no dejarán de dañaros. Desearían vuestra ruina. El odio asomó a sus bocas, pero lo que ocultan sus pechos es peor» (3:118). «Si sufrís una herida, otros han sufrido una herida semejante. Nosotros hacemos alternar esos días entre los hombres para que reconozca Alá a quienes crean y tome testigos de entre vosotros —Alá no ama a los impíos—, para que pruebe Alá a los creyentes y exterminie a los infieles» (3:140-141). «¡Creyentes! Si obedecéis a quienes no creen, os harán retroceder y regresaréis habiendo perdido.... Infundiremos el terror en los corazones de los que no crean... Su morada será el Fuego» (3:149-151). «¡Creyentes! ¡No seáis como quienes no creen y dicen de sus hermanos que están de viaje o de incursión: "Si se hubieran quedado con nosotros, no habrían muerto o no les habrían matado"! ¡Haga Alá que les pese esto en sus corazones! ... Y si sois muertos por Alá o morís de muerte natural, el perdón y misericordia de Alá son mejores que lo que ellos amasan» (3:156-157). «Y no penséis que quienes han caído por Alá hayan muerto. ¡Al contrario! Están vivos y sustentados junto a su Señor. Contentos por el favor que Alá les ha hecho Y alegres por quienes aún no les han seguido, porque no tienen que temer y no estarán tristes. Alegres por una gracia y favor de Alá y porque Alá no deja de remunerar a los creyentes» (3: 169-171), «Que no piensen los infieles que el que les concedamos una prórroga supone un bien para ellos. El concedérsela es para que aumente su pecado. Tendrán un castigo humillante» (3:178). «He de borrar las malas obras de quienes emigraron y fueron expulsados de sus hogares, de quienes padecieron por causa Mía, de quienes combatieron y fueron muertos, y he de introducirles en jardines por cuyos bajos fluyen arroyos: recompensa de Alá. Alá tiene junto a Sí la bella recompensa. ¡Que no te desconcierte ver a los infieles yendo de acá para allá por el país! ¡Mezquino disfrute! Luego, su morada será la gehena. ¡Qué mal lecho...!» (3:195-197).

«Alá les ha maldecido por su incredulidad» (4:46). Alá no perdona a quien se asocie [con otros dioses]. Pero perdona lo menos grave a quien Él quiere. Quien se asocie [a otros dioses] comete un gravísimo pecado... ¿No has visto a quienes han recibido una porción de la Escritura? Creen en el chibt y en los taguts y dicen de los infieles: "Éstos están mejor dirigidos que los creyentes"»(4:49-51). «A quienes no crean en Nuestros signos les arrojaremos a un Fuego. Siempre que se les consuma la piel, se la repondremos, para que gusten el castigo. Alá es poderoso, sabio» (4:56).

«¡Creyentes! No toméis como amigos a quienes, habiendo recibido la

Escritura antes que vosotros, toman vuestra religión a burla y a juego» (5:57). «Pero la Revelación que tú has recibido de tu Señor acrecentará en muchos de ellos su rebelión e incredulidad. Hemos suscitado entre ellos hostilidad y odio hasta el día de la Resurrección» (5:64). «Alá no dirige al pueblo infiel» (5:67). «Pero la Revelación que tú has recibido de tu Señor acrecentará en muchos de ellos su rebelión e incredulidad. ¡No te aflijas, pues, por el pueblo infiel!» (5:68). «Ves a muchos de ellos que traban amistad con los que no creen. Lo que han hecho antes está tan mal que Alá está irritado con ellos y tendrán un castigo eterno... Verás que los más hostiles a los creyentes son los judíos y los asociadores, y que los más amigos de los creyentes son los que dicen: "Somos cristianos"» (5:80-82). «Pero quienes no crean y desmientan Nuestros signos morarán en el fuego de la gehena» (5:86).

«Han desmentido la Verdad cuando ha venido a ellos, pero recibirán noticias de aquello de que se burlaban» (6:5). «Les habíamos dado poderío en la tierra como no os hemos dado a vosotros. Les enviamos del cielo una lluvia abundante. Hicimos que fluyeran arroyos a sus pies. Con todo, les destruimos por sus pecados y suscitamos otras generaciones después de ellos. Si hubiéramos hecho bajar sobre ti una Escritura escrita en pergamino y la hubieran palpado con sus manos, aun así, los que no creen habrían dicho: "Esto no es sino manifiesta magia". Dicen: "¿Por qué no se ha hecho descender a un ángel sobre él?" Si hubiéramos hecho descender a un ángel, ya se habría decidido la cosa y no les habría sido dado esperar» (6:6-8). «¿Hay alguien que sea más impío que quien inventa una mentira contra Alá o desmiente Sus signos?» (6:2.1). «Hay entre ellos quienes te escuchan, pero hemos velado sus corazones y endurecido sus oídos para que no lo entiendan. Aunque vieran toda clase de signos, no creerían en ellos. Hasta el punto de que, cuando vienen a disputar contigo, dicen los que no creen: "Éstas no son sino patrañas de los antiguos". Se lo impiden a otros y ellos mismos se mantienen a distancia. Pero sólo se arruinan a sí mismos, sin darse cuenta. Si pudieras ver cuando, puestos de pie ante el Fuego, digan: "¡Ojala se nos devolviera! No desmentiríamos los signos de nuestro Señor, sino que seríamos de los creyentes" (6:23-27). «Si se les devolviera, volverían a lo que se les prohibió. ¡Mienten, ciertamente!» (6:28). «Alá, si hubiera querido, les habría congregado a todos para dirigirles» (6:35). «Quienes desmienten nuestros signos son sordos, mudos, vagan entre tinieblas. Alá extravía a quien Él quiere, y a quien Él quiere le pone en una vía recta» (6:39). «Pero sus corazones se endurecieron y el Demonio engalanó lo que hacían. Y cuando hubieron olvidado lo que se les había recordado, les abrimos las puertas de todo. Cuando hubieron disfrutado de lo que se les había concedido, Nos apoderamos de ellos de repente y fueron presa de la desesperación. Así fue extirpado el pueblo que obró

impíamente. ¡Alabado sea Alá, Señor del universo!» (6:43-45). «A quienes desmientan Nuestros signos les alcanzará el castigo por haber sido perversos» (6:49). «Ésos son los que se han perdido por razón de sus obras. Se les dará a beber agua muy caliente y tendrán un castigo doloroso por no haber creído» (6:70). «Si pudieras ver cuando estén los impíos en su agonía y los ángeles extiendan las manos: "¡Entregad vuestras almas! Hoy se os va a retribuir con un castigo degradante, por haber dicho falsedades contra Alá y por haberos desviado altivamente de Sus signos"» (6:93). «Y apártate de los paganos. Si Alá hubiera querido, no habrían adorado ídolos... Desviaremos sus corazones y sus ojos, como cuando no creyeron por primera vez, y les dejaremos que yerren ciegos en su rebeldía. Aunque hubiéramos hecho que los ángeles descendieran a ellos, aunque les hubieran hablado los muertos, aunque hubiéramos juntado ante ellos todas las cosas, no habrían creído, a menos que Alá hubiera querido... Así hemos asignado a cada profeta un enemigo: hombres endemoniados o genios endemoniados, que se inspiran mutuamente pomposas palabras para engañarse. Si tu Señor hubiera querido, no lo habrían hecho. ¡Déjales con sus invenciones!» (6:106-112). «Sí, los demonios inspiran a sus amigos que discutan con vosotros. Si les obedecéis, sois idólatras... La humillación ante Alá y un castigo severo alcanzarán a los pecadores por haber intrigado» (6:121-125). "Alá abre al Islam el pecho de aquél a quien El quiere dirigir. Y estrecha y oprime el pecho de aquél a quien Él quiere extraviar, como si se elevara en el aire. Así muestra Alá la indignación contra quienes no creen» (6:125).

Todo esto resulta desesperadamente tedioso, claro¹³⁷. Pero nada puede reemplazar el enfrentamiento con el texto propiamente dicho. No puedo juzgar la calidad de su estilo literario en árabe; quizá sea sublime. Pero no lo es el contenido del libro. El Corán instruye a los fieles en casi cada página a despreciar a los no creyentes. En casi cada página prepara el terreno para el conflicto religioso. Cualquiera que lea pasajes como los citados y no vea en ellos una conexión entre la fe musulmana y la violencia musulmana debería consultar a un neurólogo.

Pocas religiones concebidas por el hombre tiene más trazas de ser un culto a la muerte que el Islam. Sayyid Qutb, un de los pensadores más influyentes del mundo islámico, y padre del moderno islamismo entre los sunníes, escribió: «El Corán señala otra característica despreciable de los judíos: sus ansias de vivir cueste lo que cueste, al margen de toda valía, honor y dignidad»¹³⁸. Esta afirmación es un auténtico milagro de concisión. Aunque pueda parecer una filípica casual contra los judíos, en realidad es un potente resumen de la visión

del mundo que tienen los musulmanes. Si se estudia un momento todo el mecanismo de la intolerancia y la grandiosidad suicida empieza a conformarse ante tus ojos. La ambigua prohibición del Corán contra el suicidio parece intrascendente a su lado. Habrá juristas musulmanes que argumentarán que el suicidio es contrario a los principios del Islam (por cierto, ¿dónde están esos juristas?) y que las bombas humanas no son mártires sino ciudadanos del infierno. Una opinión tan minoritaria, si es que existe, no puede cambiar el hecho de que el mundo musulmán ha racionalizado ya la existencia de las bombas humanas (donde se las llama «explosiones sagradas»). De hecho, dados los principios del Islam, A la luz de lo que creen los musulmanes devotos — sobre la yihad, el martirio, el paraíso y los infieles— difícilmente parecerán los suicidas ser una aberración de su fe. Y no es ninguna sorpresa que quienes mueren de este modo son considerados mártires por muchos de sus correligionarios. De todos modos, podríamos considerar «suicida» cualquier acción militar que implique suficiente peligro de muerte, desapareciendo así la distinción entre suicidio y muerte en el cumplimiento del deber. La conclusión para cualquier aspirante a mártir parece ser que mientras mates a infieles o apostatas «en defensa del Islam», a Alá no le importará que te mates o no en el proceso.

Más de 38.000 personas participaron recientemente en un estudio mundial organizado por el Pew Research Center for the People and the Press. Los resultados constituyen la primera publicación de su Global Attitudes Project titulado «Lo que piensa el mundo en 2002»¹³⁹. En el estudio se incluía la siguiente pregunta, planteada sólo a musulmanes:

Hay quien cree que las bombas humanas y otras formas de violencia contra objetivos civiles están justificadas porque defienden al Islam de sus enemigos. Para otros ese tipo de violencia está injustificada, sea cual sea el motivo de su existencia. ¿Cree usted personalmente que este tipo de violencia está a menudo justificada porque defiende al Islam, que sólo está justificada a veces, que lo está rara vez, o que nunca lo está?

Antes de mirar los resultados de este estudio, deberíamos examinar la importancia que tienen las frases yuxtapuestas «bombas humanas» y «objetivos civiles». Vivimos en un mundo donde se hacen encuestas científicas entre los musulmanes (con un margen de error del 2 al 4 por ciento) sobre el asesinato y la mutilación deliberadas de hombres, mujeres y niños no combatientes en defensa del Islam. Aquí tenemos algunos de los resultados del estudio Pew (no todos los porcentajes suman 100):

BOMBAS SUICIDAS EN DEFENSA DEL ISLAM

¿Son justificables?

SÍ — NO — NO SABE/NO CONTESTA

Líbano: 73 — 21 — 6
Costa de Marfil: 56 — 44 — 0
Nigeria: 47 — 45 — 8
Bangladesh: 44 — 37 — 19
Jordania: 43 — 48 — 8
Pakistán: 33 — 43 — 23
Malí: 32 — 57 — 11
Ghana: 30 — 57 — 12
Uganda: 29 — 63 — 8
Senegal: 28 — 69 — 3
Indonesia: 27 — 70 — 3
Turquía: 13 — 73 — 14

Si estos números no nos resultan lo bastante preocupantes sólo hay que tener en cuenta que en el sondeo no se incluía a países como Arabia Saudita, Yemen, Egipto, Irán, Sudán, Irak y los territorios palestinos. Se puede decir con seguridad que, de incluirlos, Líbano habría perdido varias veces su primer puesto en la lista. Por supuesto el concepto de bombas suicidas conlleva el «suicidio», que la mayoría de los musulmanes creen expresamente prohibido por Alá. Por tanto, si la pregunta hubiera sido: «Esta justificado atacar a civiles en defensa del Islam», habríamos obtenido un apoyo mayor al terrorismo.

Pero los resultados de Pew son mucho más siniestros de lo que parece indicar esa tabla. Un examen más atento de los datos nos revela que los estadísticos alteraron el resultado al unir las respuestas «rara vez justificado» y «nunca justificado», dando así una impresión falsa del pacifismo musulmán. Echemos otro vistazo a las cifras de Jordania: El 43 por ciento de los jordanos parecen apoyar el terrorismo, mientras que el 48 por ciento no. El problema es que la mitad de las respuestas de «No» son «rara vez está justificado». Y «rara vez justificado» sigue significando que en ciertas circunstancias los encuestados habrían aprobado el asesinato indiscriminado de civiles (*además* del suicidio) como objetivo previsto, y no como pérdidas colaterales en una operación militar. Obtendremos un retrato más ajustado de la tolerancia musulmana ante el terrorismo si nos centramos en los que no encontraron ánimo para decir «nunca

está justificado» (prescindiendo de los muchos que siguen acechando en las sombras del «No sabe/No contesta»). Si replanteamos los datos de este modo, el sol de la modernidad se pone todavía más en el mundo musulmán.

BOMBAS SUICIDAS EN DEFENSA DEL ISLAM

¿Son justificables alguna vez?

SÍ — NO — NO SABE/NO CONTESTA

Líbano: 82 — 12 — 6
Costa de Marfil: 73 — 17 — 0
Nigeria: 66 — 26 — 8
Jordania: 65 — 26 — 8
Bangladesh: 58 — 23 — 19
Malí: 54 — 35 — 11
Senegal: 47 — 50 — 3
Ghana: 44 — 43 — 12
Indonesia: 43 — 54 — 3
Uganda: 40 — 52 — 8
Pakistán: 38 — 38 — 23
Turquía: 20 — 64 — 14

Son unas cifras horrendas. Si todos los musulmanes hubieran respondido como Turquía (donde un mero 4 por ciento cree que «a menudo» están justificados, un 9 por ciento cree que «a veces», y el 7 por ciento «rara vez») seguiríamos teniendo un problema preocupante, porque hablaríamos de más de 200 millones de defensores confesos del terrorismo. Pero Turquía es una isla de buena voluntad al lado del resto del mundo musulmán.

Imaginemos que un día llega la paz a Oriente Medio. ¿Qué dirán entonces los musulmanes de los suicidas que apoyaron tanto? ¿Dirán: «Nos enloqueció la ocupación israelí»? ¿Dirán: «éramos una generación de sociópatas»? ¿Cómo justificarán la celebración que seguía a las «explosiones sagradas»? Un joven nacido con privilegios relativos, se llena la ropa de explosivos y cojinetes y se desintegra en una discoteca junto a un montón de niños, y su madre es felicitada por cientos de vecinos. ¿Qué pensarán los palestinos de esa conducta una vez se establezca la paz? Si siguen siendo musulmanes devotos, esto es lo que *deberían* pensar: «Nuestros hijos están en el Paraíso y han preparado el camino para nosotros. El infierno está preparado para los infieles». A mí me parece una verdad casi axiomática que ninguna paz puede sobrevivir mucho tiempo a esta

clase de ideas, en el supuesto de que se establezca esa paz.

No debemos pasar por alto que un porcentaje significativo de los musulmanes del mundo cree que los hombres que derribaron el World Trade Center están ahora sentados a la diestra de Alá, entre «ríos del agua más pura, y ríos de leche por siempre fresca; ríos de vino delicioso para quien lo beba, y ríos de la miel más clara» (47:15). Esos hombres que le cortaron el cuello a azafatas y causaron la muerte a parejas con hijos volando a trescientos kilómetros por hora, son ahora «atendidos por muchachos agraciados con la eterna juventud» en «un reino bendito y glorioso». Están «ataviados con ropajes de fina seda verde y rico brocado, y adornados con brazaletes de plata» (76:15). La lista de sus beneficios es larga. Pero, ¿qué induce a un mártir a madrugar en su último día entre los vivos? ¿Acaso alguno de los diecinueve secuestradores aceleró su llegada al Jardín de Alá sólo para poder vestirse de seda? Resulta dudoso. La ironía es casi un milagro por derecho propio: las personas más sexualmente reprimidas que pueden encontrarse hoy día —gente a la que un episodio de *Vigilantes de la playa* le provoca rabia asesina— son tentadas al martirio por una concepción del paraíso que recuerda tanto a un burdel¹⁴⁰.

Dejando al margen las terribles consecuencias éticas derivadas de este estilo de Paraíso, convendría fijarse en lo implausible que resulta el paraíso coránico. El que un profeta del siglo vil diga que el paraíso es un jardín con ríos de leche y miel es semejante a que un profeta del siglo xxi dijese que el paraíso es una ciudad resplandeciente donde todas las almas tienen Lexus propio. Un instante de reflexión nos muestra que ese tipo de pronunciamientos no dicen nada de la otra vida y mucho de los límites de la imaginación humana.

La yihad y el poder del átomo

Para los musulmanes devotos, la identidad religiosa parece la más importante de las libertades. Pese a la influencia ocasional del pan-arabismo, en el mundo musulmán nunca ha arraigado un concepto de identidad étnica o nacional como sí arraigó en Occidente. El apoyo generalizado de los musulmanes a Saddam Hussein en respuesta al ataque americano a Irak es una forma tan buena como cualquier otra de medir los reflejos de la solidaridad musulmana, ya que, antes de la invasión americana, Saddam Hussein era un laico y un tirano ampliamente despreciado por el mundo musulmán. La reacción de tantos musulmanes nos dice que no soportan la idea de que un ejército de infieles ocupe Bagdad, por muy numerosos que fueran los crímenes de Saddam

contra el pueblo iraquí, el kuwaití o el iraní. Saddam podría haber torturado y matado más musulmanes que nadie, pero los americanos son «enemigos de Alá».

Es muy importante no perder de vista la imagen de conjunto, porque los detalles son absurdos hasta un grado casi cristalino y son irrelevantes. En nuestro diálogo con el mundo musulmán nos vemos ante personas con creencias carentes de justificación racional y que, por tanto, no pueden ni discutirse, pero son precisamente esas creencias las que condicionarán las demandas que probablemente acabarán haciéndonos.

Debería preocuparnos especialmente que las creencias de los musulmanes supongan un problema especial en el terreno de la disuasión nuclear. Hay muy pocas posibilidades de mantener una guerra *fría* con un régimen islamista armado con armas nucleares de largo alcance. Una guerra fría requiere que las partes se contengan por la amenaza de exterminio mutuo. Los conceptos de martirio y yihad hacen buena cuenta de la lógica que permitió a los Estados Unidos y la Unión Soviética pasarse medio siglo al borde del armagedón en una postura más o menos equilibrada. ¿Qué haremos si adquiere armas nucleares un régimen islamista, al que se le saltan las lágrimas con la mera mención del paraíso? Si nos fiamos de la historia, no sabremos ni dónde guardará las cabezas nucleares ni en qué estado de preparación las tendrá, por lo que difícilmente podremos recurrir a armas más convencionales para destruirlas. En esa situación, lo único que podría garantizarnos la supervivencia sería iniciar nosotros un ataque nuclear preventivo. No hay ni que decir que eso constituiría un crimen impensable —como lo sería matar a diez millones de civiles inocentes en un solo día—, pero quizá sea la única salida que nos quede, dado lo que creen los islamistas. ¿Cómo vería el resto del mundo musulmán semejante acto de defensa propia? Probablemente lo consideraría la primera salva de una cruzada genocida. Lo más irónico y horrible es que el mero hecho de *considerarlo así podría hacerlo realidad*, ya que esa percepción podría sumirnos en un estado de guerra con cualquier estado musulmán que tenga capacidad nuclear. Todo esto es una locura, claro, pero sólo he descrito una situación muy plausible donde la mayor parte de la población mundial acabaría siendo aniquilada en nombre de ideas religiosas que comparten estantes con Batman, la piedra filosofal y los unicornios. El que sea horrible y absurdo que mueran tantas personas por un mito no significa que no puedo llegar a suceder. De hecho, dada la inmunidad que tiene la fe a cualquier intrusión de la razón, cada vez resulta más probable que se de una catástrofe de ese tipo. Debemos asumir la posibilidad de que unos hombres con tantas ganas de morir como los diecinueve secuestradores del 11-S llegasen a apoderarse de armas nucleares de largo alcance. El mundo musulmán

en particular debe anticiparse a esa posibilidad y encontrar el modo de prevenirla. Y dada la proliferación actual de la tecnología, no tenemos el tiempo de nuestra parte.

La lucha

Samuel Huntington ha descrito el conflicto entre el Islam y Occidente como una «lucha de civilizaciones». Observó que allí donde musulmanes y no musulmanes comparten frontera, surge un conflicto armado. Buscando una frase feliz para un hecho infeliz, declaró que «Islam tiene fronteras sangrientas»¹⁴¹. Pero muchos expertos han atacado las tesis de Huntington. Edward Said escribió que «es demagógico y directamente de ignorantes presumir que se habla en nombre de toda una religión o civilización»¹⁴², y mantuvo además que los miembros de Al Qaeda son poco más que «fanáticos enloquecidos» que, lejos de otorgar validez a la tesis de Huntington, deberían ser incluidos en el mismo grupo de los davidianos, los discípulos del reverendo Jim Jones en Guayana y los adeptos al culto de Aum Shinrikyo: «Huntington afirma que mil millones de musulmanes están convencidos de la superioridad de su cultura y obsesionados por la inferioridad de su poder». ¿Acaso se ha entrevistado con 100 indonesios, 200 marroquíes, 500 egipcios y 50 bosnios? Y de ser así, ¿qué clase de muestreo es ese?». Cuesta no calificar de ingenua a esa clase de crítica. Por supuesto que hay que admitir las limitaciones de ese tipo de generalizaciones, pero la idea de que Osama bin Laden es el equivalente musulmán del reverendo Jim Jones es risible. Contrariamente a la opinión de Said, bin Laden no se ha «convertido en un vasto símbolo de todo lo que América teme y odia»¹⁴³. Sólo hay que leer el Corán para saber, con algo muy cercano a la certeza matemática, que el verdadero devoto estará «convencido de la superioridad de su cultura y obsesionado con la inferioridad de su poder», tal y como alega Huntington. Y eso es lo único que requiere su tesis para ser cierta.

Nos guste o no el planteamiento de Huntington, una cosa es evidente: la maldad que por fin ha llegado a nuestras costas no es sólo la maldad del terrorismo. Es la maldad de la fe religiosa con ascendencia política. Por supuesto, el Islam no es la única religión susceptible de pasar por esa horrible transformación, pero en este momento de la historia ocupa un puesto excepcional¹⁴⁴. Los líderes de Occidente que insisten en que nuestro conflicto no es con el Islam se equivocan, pero como se argumenta a lo largo de este libro,

también tenemos un problema con el cristianismo y el judaísmo. Va siendo hora de que reconozcamos que todas las personas razonables tenemos un enemigo común. Un enemigo tan cercano a nosotros, y tan engañoso, que hasta le pedimos consejo mientras amenaza con destruir cualquier posibilidad de felicidad humana. Nuestro enemigo no es otro que la fe misma.

Aunque sería reconfortante creer que nuestro diálogo con el mundo musulmán puede ofrecernos un futuro de tolerancia mutua, nada nos garantiza que sea así, y menos los principios del Islam. Dadas las limitaciones de la ortodoxia musulmana, dados los castigos que reserva para toda adaptación radical (y razonable) a la modernidad, creo que resulta evidente que el Islam debe buscar la forma de hacer una revisión a fondo de su esencia, sea o no de forma pacífica. No es evidente lo que comportaría esto. Lo que si es evidente es que Occidente debe ganar la discusión o ganar la guerra. Todo lo demás sería esclavitud.

El acertijo de la «humillación» musulmana

Thomas Friedman, incansable notario de los descontentos del mundo que escribe en el *New York Times* ha declarado que la raíz del terrorismo musulmán está en la «humillación» musulmana. Otros muchos han llegado también a ese diagnóstico, y los propios musulmanes afirman regularmente que el imperialismo occidental ofende su dignidad, su orgullo y su honor. ¿Qué debemos creer de esto? ¿Puede alguien indicarme un ofensor mayor a la dignidad musulmana que la propia ley islámica? Si queremos un ejemplo moderno de

Ja clase de sociedad que nacería de una rendición absoluta a los principios del Islam sólo hay que recordar cómo era Afganistán bajo los talibanes. ¿Quiénes eran esas criaturas que se movían envueltas en túnicas y azotadas regularmente por enseñar alguno que otro tobillo ocasional? Las dignas (y en su mayoría analfabetas) mujeres de la Casa del Islam.

Zakaria y otros muchos han comentado que por muy represores que sean los dictadores, tienden a ser más liberales que los pueblos que oprimen. Por ejemplo, el príncipe Saudita Abdullah —un hombre que en nada se ha distinguido por liberal— propuso recientemente que las mujeres deberían poder conducir automóviles en su país. Pero resultó que su oprimido pueblo no soportaba tal grado de opresión espiritual, por lo que el príncipe se vio obligado a dar marcha atrás. Si en este momento de su historia diéramos a los

musulmanes la libertad de votar, votarían libremente que les arrancaran de raíz sus libertades políticas. Y no podemos perder de vista, ni por un momento, la posibilidad de que, si pudieran, también nos recortarían las libertades a nosotros.

No hay duda de que nuestra connivencia con los tiranos musulmanes —en Irak, Siria, Argelia, Irán, Egipto y demás lugares— ha sido despreciable. No hemos hecho nada para desanimar el maltrato y la matanza de decenas de miles de musulmanes a manos de sus propios regímenes; regímenes que, en muchos casos, nosotros ayudamos a establecer. Nuestro fracaso en apoyar el alzamiento chiíta de 1991, se cuenta entre las meteduras de pata y los errores más indignos de las últimas décadas de la política exterior norteamericana. Pero nuestra culpabilidad en este aspecto debe estar limitada por la comprensión de que cualquier democracia que se instaurara de pronto en esos países, sería poco más que una plataforma para la teocracia. No parece haber nada en los principios del Islam que impida la deriva hacia la sharia (ley islámica), y todo anima a ir por ahí. Y debemos afrontar la terrible verdad de que lo único que se interpone ahora entre el rugiente océano de la sinrazón musulmana y nosotros es una muralla de tiranía y abuso de los derechos humanos. Es una situación que hay que remediar, pero eso no se consigue limitándonos a derrocar a los dictadores y a abrir las urnas. Sería como abrir las urnas a los cristianos del siglo xiv.

También es cierto que la pobreza y la falta de educación tienen su papel en todo esto, pero no es un papel fácil de remediar. El mundo árabe está en esta época intelectual y económicamente estancado a un nivel que pocos creyeron posible, dado su histórico papel en el progreso y la conservación del conocimiento humano. En el año 2002., el PIB combinado de todos los países árabes no igualaba el de España. Y, lo que es más preocupante, España traduce al español cada año tantos libros como el mundo árabe ha traducido al árabe desde el siglo IX¹⁴⁵. Su grado de aislamiento y retraso es pasmoso, pero eso no debe hacernos creer que las raíces del problema son la pobreza y la falta de educación. En cambio, debería aterrorizarnos que haya toda una generación de niños pobres y analfabetos siendo presa de la maquinaria fundamentalista de las madrasas (escuelas religiosas financiadas por Arabia Saudita)¹⁴⁶. Pero los terroristas musulmanes no salen de las filas de los pobres y analfabetos; la mayoría son de clase media, con estudios y sin disfunciones evidentes en su vida personal. Como señala Zakaria, John Walker (el joven californiano que se unió a los talibanes) resultaba ser «casi analfabeto» comparado con los 19 secuestradores del 11-S. Ahmed Ornar Sheikh, que organizó el secuestro y asesinato del periodista Daniel Pearl, del *Wall Street Journal*, estudió en la London School of Economics. Es *muy* probable que los militantes de Hezbollah que mueren en

operaciones violentas tengan educación secundaria, y *menos* probable que provengan de hogares más pobres que los de sus contemporáneos no militantes¹⁴⁷. Los líderes de Hamás son todos universitarios, y algunos hasta tienen un master¹⁴⁸, lo cual sugiere que incluso en el supuesto de que todos los musulmanes gozaran de un nivel de vida comparable al del americano medio, Occidente seguiría corriendo grave peligro de enfrentamiento con el Islam. Sospecho que una prosperidad musulmana hasta podría empeorar la situación, porque lo único que ahora parece persuadir a la mayoría de los musulmanes de lo problemática que es su visión del mundo es el evidente fracaso de su sociedad¹⁴⁹. Si la ortodoxia musulmana fuera tan viable económica y teológicamente como el liberalismo occidental, probablemente estaríamos abocados a contemplar la islamización del planeta.

Como vemos en la persona de Osama bin Laden, el fervor asesino religioso es compatible con la riqueza y la educación. De hecho, la habilidad técnica de muchos terroristas musulmanes demuestra que es compatible con una educación *científica*. Por eso no hay sustituto cognitivo o cultural a la desacralización de la fe. Mientras resulte aceptable que una persona pueda creer que sabe cómo quiere Dios que vivamos todos, seguiremos matándonos unos a otros por nuestros mitos. Al tratar con el mundo musulmán, debemos admitir que los musulmanes no han encontrado nada sustancial que decir contra los actos de los secuestradores del 11-S, aparte de la evidente falsedad de que en realidad eran judíos¹⁵⁰. El actual discurso musulmán es una mezcla de mitos, teorías de la conspiración¹⁵¹ y exhortaciones a recuperar la gloria del siglo vn. No hay razones para creer que una mejora económica y política del mundo musulmán pueda llegar a remediar esto.

El peligro del optimismo

Paul Berman ha escrito un hermoso artículo sobre totalitarismo —de izquierda y de derecha, del este y del oeste—, y ha observado que contiene invariablemente una dimensión genocida, incluso suicida. Resalta que el siglo XX fue una gran incubadora de «movimientos patológicos de masas, movimientos políticos que se emborrachan con la idea de matar»¹⁵². También señala que los pensadores liberales suelen ser incapaces de ver esos horrores como lo que son. Como dice Berman, hay una gran tradición de «un liberalismo que es negación». Los socialistas franceses de la década de 1930 parecían tener

una especial capacidad para este tipo de autoengaño, pues pese a las nubes de sinrazón que les llegaban del este, seguían sin animarse a creer que los nazis supusieran un problema digno de tenerse en cuenta. Ante la amenaza alemana se limitaron a culpar a su propio gobierno y a la industria armamentista de buscar la guerra. Como sugiere Berman, esas mismas fuerzas del optimismo y la duda han ido ganando posiciones en Occidente tras el 11 de septiembre. Al asumir que la gente de todo el mundo se mueve por los mismos deseos y miedos que ellos, muchos liberales occidentales culpan a sus propios gobiernos de los excesos de los terroristas musulmanes. Muchos sospechan que nos hemos buscado esa desgracia. Por ejemplo, Berman observa que gran parte del mundo culpa a Israel del enloquecimiento suicida de los palestinos. Esto, más que una nueva forma de antisemitismo (cosa que seguramente también será), es producto de una ingenua lógica moral: la gente sólo es gente, por tanto no se comportaría *tan* mal sin un buen motivo. Por tanto, los excesos de las bombas suicidas palestinas deben ser achacables a los excesos de la ocupación israelí. Berman nos hace notar que esta manera de pensar ha hecho que la prensa europea haya comparado a menudo a los judíos con los nazis¹⁵³. No hay que decir que la comparación es grotesca, cuando la realidad es que, como dice Dershowitz, «ninguna otra nación de la historia enfrentada a retos comparables ha mantenido un nivel tan elevado de los derechos humanos, ha sido más sensible a la seguridad de civiles inocentes, se ha esforzado más en actuar según las leyes, o ha estado dispuesta a arriesgarse más por la paz»¹⁵⁴. Los israelitas han mostrado un grado de contención en su uso de la violencia que jamás contemplaron los nazis, o, lo que es más, que podría llegar a contemplar ninguna sociedad musulmana de hoy en día. Basta con preguntarse cuáles son las posibilidades de que los palestinos muestren la misma contención al matar judíos si estos fueran una poderosa minoría viviendo bajo su ocupación y decidida a cometer actos de terrorismo suicida. Sería tan probable como que Mahoma hubiera volado a los cielos a lomos de un caballo alado¹⁵⁵.

Pero Berman también critica la tesis de Huntington afirmando que su concepto de «civilización» no toca las auténticas variables del tema. Más que un choque de civilizaciones, tenemos un «choque de ideologías» entre «el liberalismo y los movimientos apocalípticos y fantasmagóricos que se alzan contra las civilizaciones liberales desde las calamidades de la Primera Guerra Mundial»¹⁵⁶. La distinción es válida, pero carente de importancia. El problema estriba en que algunas de nuestras creencias no pueden sobrevivir en la proximidad de otras. Nuestras opciones son la guerra o la conversación, nada nos garantiza que podamos elegir siempre entre ellas. Berman resume la situación de forma brillante:

¿Qué ha hecho falta para que prosperen esos terroristas? Hemos necesitado inmensas carencias de valor e imaginación políticas dentro del mundo musulmán. Hemos necesitado una ausencia de curiosidad casi intencionada sobre esas carencias en otras partes del mundo, una ausencia de curiosidad que nos ha hecho suponer que el totalitarismo estaba derrotado justo cuando el totalitarismo alcanzaba nuevas cumbres. Hemos necesitado dosis generosas de optimismo, de esa clase de fe simplona en un mundo racional cuya incapacidad para comprender la realidad ha acabado despertando a esos mismos movimientos totalitaristas... Hemos necesitado mostrar una ignorancia provinciana sobre las tendencias intelectuales de otras partes del mundo. Hemos necesitado un resentimiento absurdo por parte de Europa, y una arrogancia absurda por parte de Norteamérica. ¡Hemos necesitado muchas cosas! Y no nos ha faltado ninguna de ellas: todo lo que necesitábamos lo hemos conseguido en abundancia¹⁵⁷.

Pero sí que hemos necesitado una cosa más para llegar a donde estamos: una doctrina religiosa que se propaga en buena parte de los países en vías de desarrollo y sacraliza la represión, la ignorancia y la violencia suicida. Contrariamente a lo que sugiere el análisis de Berman, el islamismo no es sólo la última variante del nihilismo totalitario. Hay diferencia entre el nihilismo y el deseo de obtener una recompensa sobrenatural. Los islamistas podrán desintegrar el mundo y seguirán sin ser culpables de nihilismo, porque todo en su mundo está transfigurado por la luz del paraíso. Dadas las creencias islamistas, para ellos resulta completamente racional estrangular la Modernidad allí donde se vaya. Incluso es racional que las mujeres musulmanas alienten el suicidio de sus hijos, siempre y cuando se suiciden luchando por la causa de Alá. Los musulmanes devotos *saben* que irán a un lugar mejor. Alá es tanto infinitamente poderoso como infinitamente justo. ¿Por qué no disfrutar con la destrucción de un mundo pecaminoso? Hay otras ideologías que podrían acabar destruyéndolos últimos resquicios de raciocinio del discurso de una sociedad, pero no hay duda de que ahora mismo la islamista es la mejor que tenemos para ello.

Los laicistas tienden a decir que, a la hora de determinar el carácter de una sociedad el papel del Islam, o de la religión en general, es secundario al lado del papel de la política. Según ellos, la gente actúa primero movida por intereses

políticos y luego busca un razonamiento religioso para cada ocasión. No dudo de que habrá numerosos ejemplos de líderes políticos que invocan a la religión por motivos pragmáticos, e incluso cínicos (el reinado de Zia ul-Haq en Pakistán parece un buen ejemplo). Pero no debemos sacar conclusiones equivocadas de esto. Una palanca sólo funciona cuando tiene un punto de apoyo. Después de todo, alguien debe creer en Dios para que resulte efectivo hablar políticamente de él. Y supongo que es evidente que allí donde un buen número de personas empiezan a convertirse en bombas humanas, o presentan a sus hijos voluntarios para usarlos en limpiar campos de minas (como fue normal en la guerra entre Irán e Irak)¹⁵⁸, el razonamiento que mueve sus actos deja de ser simplemente político. Con eso no se quiere decir que el aspirante a mártir no disfrute con lo que supone será el atronador significado político de su último acto, pero desde luego es improbable que una persona se dedique a ese tipo de actividad sin creer algunas cosas bastante increíbles sobre el universo, especialmente sobre lo que pasa después de la muerte. Nada mejor que los principios del Islam explica los actos de los extremistas musulmanes, y la tolerancia generalizada a tales actos en el mundo musulmán.

En vista de lo que creen muchos musulmanes, ¿es posible alcanzar una verdadera paz en el mundo? ¿Es la debilidad relativa de los estados musulmanes lo único que impide que se declare una guerra abierta entre Islam y Occidente? No creo que sea fácil encontrar respuesta a estas preguntas. La base del liberalismo en la doctrina del Islam es tan tenue que resulta ilusoria. Aunque hemos visto que la Biblia es de por sí un gran reservorio de intolerancia, tanto para judíos como para cristianos —como demuestran desde las obras de San Agustín a los actos de los actuales colonos israelíes—, tampoco resulta difícil encontrar en ella pasajes que ofrezcan argumentos en contra. El cristiano que quiera vivir plenamente la racionalidad y la modernidad puede guiarse por el Jesús de *San Mateo* con el Sermón de la Montaña e ignorar el caos devorador de mundos del *Apocalipsis*. En cambio, el Islam no parece ofrecer un refugio semejante a quien quiera vivir pacíficamente en un mundo plural. Por supuesto, siempre pueden encontrarse atisbos de esperanza hasta en los lugares más oscuros, y como señala Berman, las diatribas de la ortodoxia musulmana se predicán sobre el miedo a que el liberalismo occidental invada el mundo musulmán y le «robe su lealtad», indicando así que los musulmanes, al igual que otros pueblos, son sensibles al canto de sirena del liberalismo¹⁵⁹. Debemos esperar que sea así. Pero el carácter de sus credos religiosos sugiere que son menos susceptibles a él que los demás.

Por motivos que ya hemos examinado, tenemos una profunda reticencia a

llegar a conclusiones de este tipo. Respecto al Islam, la tendencia liberal es culpar a Occidente por despertar la ira del mundo musulmán, mediante siglos de conquistas e ingerencias egoístas, mientras los conservadores tienden a culpar a otros rasgos relevantes de Oriente Medio, Arabia o la historia musulmana. El problema parece estar localizado en cualquier parte que no sea el corazón de la fe musulmana, cuando es precisamente la fe lo que diferencia a musulmanes de infieles. Sin la fe, la mayoría de las ofensas musulmanas contra Occidente serían imposibles de formular, y mucho más de vengar.

Sinrazón izquierdista y el extraño caso de Noam Chomsky

A pesar de todo, hay mucha gente convencida de que los ataques del 11 de septiembre dicen poco sobre el Islam y mucho sobre la sórdida carrera de Occidente, concretamente sobre los fracasos en política extranjera de los USA. El filósofo francés Jean Baudrillard se expresa al respecto de forma especialmente colorista, declarando que el terrorismo es una consecuencia forzosa de la «hegemonía» norteamericana, llegando hasta el extremo de sugerir que esperábamos en secreto sufrir esa devastación:

De entrada, diremos que lo *hicieron* ellos, pero que nosotros lo *deseamos*... Cuando el poder mundial monopoliza la situación hasta este punto, cuando hay tal concentración de todas las funciones de la maquinaria tecnocrática, y cuando no se permite ninguna otra forma de pensamiento alternativo, ¿qué salida queda sino la transferencia situacional *terrorista*? Fue el propio sistema quien creó las condiciones objetivas para esta brutal represalia... Esto es terror contra terror, sin una ideología detrás. Estamos más allá de la ideología y la política... Es como si el poder que poseían esas torres hubiera perdido de pronto toda energía, toda resistencia, como si ese poder arrogante cediera de pronto ante la presión de un esfuerzo demasiado grande, el esfuerzo de ser siempre el único modelo del mundo¹⁶⁰.

Poniéndonos caritativos, podríamos asumir que se ha perdido algo esencial en la traducción de esas profundidades. Pero me parece más probable que no sobreviviera ni a su traducción *al francés*. Si Baudrillard se viera obligado a

vivir en Afganistán bajo el régimen talibán, ¿habría pensado que las horribles restricciones a su libertad eran debidas al esfuerzo los Estados Unidos «de ser siempre el único modelo del mundo»? ¿Le habrían parecido las peculiares diversiones del intermedio de los partidos de fútbol —donde fornicadores, adúlteros y ladrones son «ajusticiados» en el centro del campo—, los primeros ecos de una «transferencia situacional terrorista»? Estaremos más allá de la política, pero ni de lejos estamos «más allá de la ideología». La ideología es lo único que tienen nuestros enemigos¹⁶¹.

Aun así, pensadores mucho más sobrios que Baudrillard consideran los acontecimientos del 11 de septiembre una consecuencia de la política exterior norteamericana. Puede que el principal de ellos sea Noam Chomsky. Chomsky, además de realizar contribuciones fundamentales a la lingüística y la psicología del lenguaje hace más de tres décadas que es un crítico persistente de la política exterior de los Estados Unidos. También ha conseguido demostrar un error básico en la crítica liberal del poder. Parece ser un hombre exquisitamente moral cuyas opiniones políticas le impiden hacer las distinciones morales más básicas entre los diferentes tipos de violencia y la variedad de objetivos humanos que las motiva.

En su libro *9-11*, publicado cuando los cascotes del World Trade Center seguían amontonados y humeantes, Chomsky nos anima a no olvidar que «Estados Unidos es un estado terrorista». Defiende esta afirmación listando numerosas malas acciones norteamericanas, incluyendo las sanciones impuestas por las Naciones Unidas a Irak, que conllevaron la muerte de «alrededor de medio millón de niños», y el bombardeo en 1998 de la planta farmacéutica de Al-Shifa en Sudán, que acabó ocasionando la muerte por tuberculosis, malaria y otras terribles enfermedades de decenas de miles de inocentes sudaneses. Chomsky no titubea en sacar consecuencias morales de esto: «Por primera vez en la historia moderna, Europa y sus aliados se ven sometidos, en tierra patria, a la clase de atrocidades que ellos mismos suelen realizar de forma rutinaria fuera de sus fronteras»¹⁶².

Antes de señalar hasta que punto está equivocado Chomsky a este respecto, quisiera concederle la razón en muchos de sus argumentos, ya que tienen la virtud de ser tanto importantes a nivel general como irrelevantes para el asunto que nos ocupa. No hay ninguna duda de que los Estados Unidos tienen mucho que expiar, tanto de forma local como en el extranjero. A este respecto podemos tragarnos más o menos entera la tesis de Chomsky. La receta de las atrocidades en casa empieza con el tratamiento genocida de los nativos americanos, añadamos un par de cientos de años de esclavitud y negarle la entrada a los

refugiados judíos que huían de los campos de exterminio del Tercer Reich, remuévase todo ello con una larga lista de déspotas modernos y nuestro subsiguiente desprecio por los derechos humanos, sin olvidar los bombardeos de Camboya y los papeles del Pentágono, y rematemos con la reciente negativa a firmar los protocolos de Kyoto para evitar el efecto invernadero, la prohibición de usar minas terrestres y el no someternos a las normativas del Tribunal Internacional de Delitos de Guerra. El resultado tendrá un aroma a muerte, hipocresía y azufre fresco.

No hay duda de que Estados Unidos ha hecho cosas terribles en el pasado. Y sin duda las haremos en el futuro. Nada de lo escrito en este libro debería verse como una negación de esos hechos, o como una defensa de prácticas de estado claramente aborrecibles. Las potencias occidentales en general, y los Estados Unidos en particular, deberían pagar reparaciones por muchas cosas. Y el fracaso en reconocer nuestras malas obras a lo largo de los años ha minado nuestra credibilidad en la comunidad internacional. Podemos admitir todo esto y hasta compartir el sentimiento de ultraje de Chomsky, al tiempo que consideramos su análisis de la actual situación mundial como una obra maestra en ceguera moral.

Tomemos el bombardeo de la planta farmacéutica de Al-Shifa: según Chomsky, la atrocidad del 11 de septiembre palidece al lado de la perpetrada por la administración Clinton en agosto de 1998. Pero hagámonos algunas preguntas básicas que Chomsky parece haber olvidado hacerse: ¿Qué creía estar haciendo el gobierno al enviar misiles crucero a Sudán? Destruir una fábrica de armas químicas de Al Qaeda. ¿*Pretendía* la administración Clinton provocar la muerte de miles de niños sudaneses? No. ¿Teníamos el objetivo de matar a todos los sudaneses posibles? No. ¿Intentábamos matar a alguien? No, a no ser que en ese momento hubiera miembros de Al Qaeda en la fábrica. Hacerle esas preguntas a Osama bin Laden y a los diecinueve secuestradores nos pondría en un universo moral completamente distinto.

Si quisiéramos seguir a Chomsky por el sendero de la equivalencia moral e ignorar el papel que juegan las intenciones humanas, podríamos olvidarnos del bombardeo a Al-Shifa, porque hay muchas cosas que *no* hicimos en Sudán que han tenido consecuencias más graves. ¿Qué pasa con todo el dinero y comida que nunca se nos ocurrió dar a los sudaneses antes de 1998? ¿Cuántos niños matamos (es decir, *no salvamos*) con sólo vivir ignorantes del estado en que se hallaba Sudán? Seguramente si hubiéramos convertido en prioritario alejar todo lo posible a la muerte de Sudán, se habrían salvado millones de vidas de lo que sea que fuera a matarlos. Podríamos haber enviado equipos de personas bienintencionadas a Jartum para asegurarnos de que los sudaneses se pusieran el

cinturón de seguridad. ¿Somos culpables de todas las lesiones y muertes prevenibles que no prevenimos? Quizá, hasta cierto punto. El filósofo Peter Unger hizo una argumentación muy persuasiva sobre que todo dólar que se gasta en algo que no sea estrictamente esencial para nuestra supervivencia es un dólar manchado con la sangre de un niño hambriento¹⁶³. Puede que tengamos una responsabilidad moral sobre el estado del mundo muy superior a la que estamos dispuestos a admitir. Pero esa no es la argumentación de Chomsky. Anudhati Roy, gran admirador de Chomsky, ha resumido muy bien su posición:

El gobierno USA se niega a juzgar sus propios actos con el mismo rasero moral con el que juzga los de los demás... Su técnica es posicionarse como el gigante bien intencionado cuyas buenas obras son mal interpretadas por los ladinos nativos de países extranjeros, cuyos mercados intenta liberalizar, cuyas sociedades intenta modernizar, cuyas mujeres intenta liberar, cuyas almas intenta salvar... El gobierno de los USA se ha otorgado el derecho y la libertad de asesinar y exterminar a gente «por su propio bien»¹⁶⁴.

Pero es que, en muchos sentidos, somos ese «gigante bien intencionado». Y resulta sorprendente que personas inteligentes como Chomsky y Roy, no se den cuenta. Para contrarrestar sus argumentos necesitamos un sistema que nos permita distinguir entre la moralidad de hombres como Osama bin Laden y Sadam Hussein y la de George Bush y Tony Blair. No cuesta imaginar las propiedades que tendría una herramienta así. La llamaremos «el arma perfecta ».

El arma perfecta y la ética de los «daños colaterales»

Lo que llamamos eufemísticamente «daños colaterales» en tiempos de guerra son el resultado directo de las limitaciones de nuestra tecnología bélica en potencia y precisión. Para considerarlo así sólo debemos imaginar el resultado que habrían tenido los últimos conflictos de poseer armas *perfectas*, armas que nos permitieran matar o inutilizar temporalmente a una persona, o grupo, concreto a una distancia dada sin dañar a nadie más ni a sus propiedades. ¿Qué haríamos con una tecnología así? Los pacifistas se negarían a utilizarla, pese a los diferentes monstruos que hoy circulan por el mundo: asesinos y torturadores

de niños, sádicos genocidas, hombres que debido a la ausencia de genes adecuados, de buena educación o de ideas sanas no pueden vivir pacíficamente con sus semejantes. En un capítulo posterior diré unas cuantas cosas sobre el pacifismo, pues me parece una posición profundamente inmoral que nos llega envuelta en el dogma de la moral, pero la cuestión aquí es que la mayoría no somos pacifistas. La mayoría decidiríamos usar armas de ese tipo. Una reflexión mínima nos revela que la utilización de esas armas por alguien nos proporciona una ventana ideal a su ética.

Examinemos las comparaciones demasiado fáciles entre George Bush y Saddam Hussein (u Osama bin Laden, o Hitler, etc.) que se hacen en las páginas de escritores como Roy y Chomsky, en la prensa árabe y en las aulas de todo el mundo libre. ¿Cómo habría librado George Bush la reciente guerra de Irak teniendo armas perfectas? ¿Habría atacado a los miles de civiles iraquíes que fueron mutilados o asesinados por nuestras bombas? ¿Le habría sacado los ojos a niñas o arrancado los brazos a sus madres? Se admire o no al hombre, o a su política, no hay motivos para pensar que hubiera consentido que se hiriera o matara a una sola persona inocente. ¿Qué habrían hecho Saddam Hussein u Osama bin Laden con armas perfectas? ¿Qué habría hecho Hitler? Las habrían usado de un modo muy diferente.

Va siendo hora de que admitamos que no todas las culturas están en el mismo estadio de desarrollo moral. Por supuesto, decir esto resulta políticamente incorrecto, pero parece tan objetivamente cierto como decir que no todas las sociedades tienen los mismos recursos materiales. Hasta podríamos medir nuestras diferencias morales en esos términos: no todas las sociedades tiene el mismo grado de *riqueza moral*. Muchas cosas participan en ello, como la estabilidad política y económica, la alfabetización, un mínimo de igualdad social... pues donde faltan estos elementos la gente tiende a encontrar razones para tratar mal a los demás. La historia reciente nos ofrece muchas evidencias de cómo hemos progresado en esos frentes, y del correspondiente cambio de nuestra moralidad. Una visita al New York del verano de 1863 nos permitiría ver que las calles estaban controladas por bandas de matones, que los negros que no eran propiedad de esclavistas blancos eran linchados y quemados de forma habitual. ¿Hay alguna duda de que muchos de los neoyorquinos del siglo XIX eran bárbaros según los actuales estándares? Es terrible decir que otra cultura está ciento cincuenta años atrasada en su desarrollo social respecto a la nuestra, dado lo lejos que hemos llegado en ese tiempo. Ahora, imaginemos que los benditos americanos de 1863 llegasen a poseer armas químicas, biológicas y nucleares. Esa es más o menos la situación a la que nos enfrentamos en buena parte de los países en vías de desarrollo.

Examinemos los horrores perpetrados por americanos en My Lai, en fecha tan reciente como 1968:

Los soldados fueron depositados en el pueblo mediante helicóptero a primera hora de la mañana. Muchos disparaban a medida que se dispersaban, matando personas y animales. No había señales del batallón del Vietcong y la compañía Charlie no recibió un solo disparo en todo el día, pero siguió adelante. Quemaron todas las casas. Violaron a mujeres y adolescentes y luego las mataron. Apuñalaron a algunas mujeres en la vagina y destriparon a otras, o les cortaron las manos o la cabellera. Se apuñaló en el vientre a embarazadas y se las abandonó para que murieran. Hubo violaciones en grupo y asesinatos con pistola o bayoneta. Hubo ejecuciones en masa. Docenas de personas, incluyendo ancianos, mujeres y niños, fueron ametrallados en grupo en una zanja. En apenas cuatro horas mataron a 500 aldeanos¹⁶⁵.

Esto es lo peor que pueden llegar a comportarse los seres humanos. Pero lo que nos distingue de muchos de nuestros enemigos es que esta violencia indiscriminada nos horroriza. La masacre de My Lai es recordada como un momento vergonzoso de la historia del ejército norteamericano. Incluso en aquel momento, los soldados norteamericanos se quedaron aturcidos ante el horror de lo que hicieron sus camaradas. Uno de los pilotos de helicóptero que llegó a la escena ordenó a sus subordinadas que dispararan las ametralladoras contra sus propias tropas si no dejaban de asesinar aldeanos¹⁶⁶. Como cultura, hace mucho que superamos la tolerancia ante el asesinato y la tortura deliberada de los inocentes. Haríamos bien en darnos cuenta de que en buena parte del mundo no es así.

Allí donde haya hechos a descubrir, hay algo seguro: que no todas las personas los descubrirán al mismo tiempo ni los entenderán de la misma manera. Admitir esto nos deja a un breve paso de un pensamiento jerárquico de un tipo inadmisibile en la mayoría de las discusiones liberales actuales. Allí donde haya respuestas buenas y malas a preguntas importantes habrá formas mejores o peores de obtener esas respuestas, y formas mejores o peores de ponerlas en práctica. Por ejemplo, criar a los hijos: ¿Cómo podemos mantener a los niños libres de toda enfermedad? ¿Cómo educarlos para que sean miembros felices y responsables de la sociedad? No hay duda de que tenemos respuestas buenas y malas a preguntas como éstas, y no todos los sistemas de creencias y prácticas culturales están igualmente equipados para sacar las buenas a la luz. Con esto no quiero decir que sólo haya *una* respuesta buena a cada pregunta, o una única

forma de alcanzar cada objetivo. Pero, dada la inevitable especificidad de nuestro mundo, la cantidad de soluciones óptimas a un problema dado suele ser limitada. Si bien quizá no haya un alimento que sea mejor que los demás, tampoco podemos comer piedras (cualquier cultura que convirtiera el comer piedras en una virtud, o en un precepto religioso sufriría por la falta de alimento, y de dientes). Por tanto, es inevitable que algunos enfoques en política, economía, ciencia y hasta espiritualidad y ética sean objetivamente mejores que sus competidores (sea cual sea la medida adoptada para «mejor»), y aquí la gradación se traduce en diferencias muy notables de felicidad humana.

Cualquier enfoque sistemático de la ética, o de la comprensión de los cimientos de una sociedad civil, encontrará muchos musulmanes hundidos hasta las cejas en la sangrienta barbarie del siglo XIV. No hay duda de que existen razones históricas y culturales para eso, y culpas suficientes para repartir entre todos, pero no debemos ignorar el hecho de que ahora nos enfrentamos a sociedades enteras cuyo desarrollo político y moral está muy por detrás del nuestro en su trato a mujeres y niños, en su búsqueda de la guerra, en su forma de entender la justicia criminal y en su mismo concepto de lo que constituye una crueldad. Puede que esto parezca una forma acientífica y potencialmente racista de decirlo, pero no es así. No es racista en lo más mínimo, dado que no es probable que haya motivos *biológicos* para esas disparidades, y es acientífica sólo porque la ciencia aún no se ha centrado de forma sistemática en la esfera moral. Dentro de cien años, si no volvemos a vivir en cuevas y a matarnos unos a otros con garrotes, tendremos muchas cosas inteligentes y científicas que decir sobre la ética. Cualquier testigo honrado de los actuales acontecimientos se dará cuenta de que no hay equivalencia moral entre la clase de fuerza civilizada que proyecta la democracia en el mundo, pegadas incluidas, y la violencia intestina perpetrada por musulmanes militantes, o por gobiernos musulmanes. Chomsky parece creer que esa disparidad no existe o que va en sentido contrario.

Examinemos el reciente conflicto de Irak: si la situación hubiera sido a la inversa, ¿qué posibilidades habría de que la Guardia Republicana de Irak intentase propiciar un cambio de régimen tras cruzar el Potomac, y se esforzara del mismo modo en minimizar las bajas civiles? ¿Cuáles son las probabilidades de que las fuerzas iraquíes hubieran sido disuadidas de atacar por el uso de escudos humanos? (¿Cuáles son las probabilidades de que nosotros hubiéramos *usado* escudos humanos?). ¿Qué posibilidades habría de que un gobernador americano pidiera a sus ciudadanos que se presentaran voluntarios para ser bombas humanas? ¿Qué posibilidades habría de que los soldados iraquíes llorasen por haber matado sin motivo, en un control, a un camión lleno de civiles americanos? En la hoja de cálculo de la imaginación habríamos tenido que

anotar una larga columna de ceros.

Nada en Chomsky admite la diferencia entre querer matar a un niño por el efecto que crees que ello tendrá en sus padres (lo que llamamos «terrorismo»), y matar por error a un niño al intentar capturar o matar a un asesino confeso de niños (lo que llamamos «daños colaterales»). En ambos casos muere un niño, y en ambos casos es una tragedia. Pero el nivel ético de los agresores, sean individuos o estados, difícilmente sería comparable.

Chomsky podrá decir que es inaceptable poner la vida de un niño en peligro a sabiendas, sea cual sea el caso, pero no podemos seguir ese principio. Los fabricantes de montañas rusas saben que pese a las rigurosas medidas de seguridad, un niño morirá en alguna parte por una de sus máquinas. También lo saben los fabricantes de automóviles. Como lo saben los fabricantes de palos de jockey, bates de béisbol, bolsas de plástico, piscinas, verjas de cadenas y casi cualquier cosa concebible que pueda causar la muerte de un niño. Hay razones para no referimos a las inevitables muertes de niños en nuestras pistas de esquí como «atrocidades del esquí». Pero eso no se sabrá leyendo a Chomsky. Para él, las intenciones no cuentan. Sólo el número de víctimas.

Vivimos en un mundo que ya no tolera regímenes armados y malvados. Sin armas perfectas, los daños colaterales son inevitables. Al igual que más gente inocente padece un sufrimiento similar por carecer de automóviles perfectos, aviones, antibióticos, procedimientos quirúrgicos y cristales de ventana. Si queremos sacar alguna conclusión ética, además de hacer predicciones sobre lo que hará en el futuro una persona o sociedad dada, no podemos ignorar las intenciones humanas. En lo que a ética se refiere, las intenciones lo son todo¹⁶⁷.

Un desperdicio de valiosos recursos

Muchos comentaristas especializados en Oriente Medio sugieren que el problema del terrorismo musulmán no puede reducirse a lo que crean los musulmanes religiosos. Zakaria ha escrito que las raíces de la violencia musulmana no están en el Islam sino en la historia reciente del Oriente Medio árabe. Señala que hace sólo cincuenta años el mundo árabe estaba en la cúspide de la modernidad y entonces, trágicamente, se cayó de espaldas. Por tanto, la verdadera causa del terrorismo es la tiranía bajo la que viven desde entonces la mayoría de los árabes. El problema, según Zakaria, «es la riqueza, no la pobreza»¹⁶⁸. La capacidad de sacar dinero del suelo ha llevado a los gobiernos árabes a no reaccionar ante las preocupaciones de sus pueblos. Resulta que el no

necesitar recaudar impuestos corrompe al poder del estado, y el resultado es lo que vemos: regímenes ricos y represivos contruidos sobre un pantano económico y político. Poco bien logran las fuerzas de la modernidad cuando sus productos —comida rápida, televisión y armamento avanzado— también se hunden en ese pantano.

Según Zakaria, «de haber un solo motivo para el auge del fundamentalísimo islámico, ese sería el completo fracaso de las instituciones políticas del mundo árabe»¹⁶⁹. Quizá sea así. Pero «el auge del fundamentalismo islámico» sólo es un problema porque *los fundamentalistas del Islam son un problema*. Un auge del fundamentalismo jain no podría en peligro a nadie. De hecho, la propagación incontrolable del jainismo en el mundo mejoraría inmensamente la situación. Puede que perdiéramos más cosechas por las plagas (los jainistas devotos no matan nada, ni siquiera insectos), pero no estaríamos rodeados de terroristas suicidas o de una civilización que aplaude sus acciones.

Zakaria señala que el Islam actual es notablemente antiautoritario, dado que la obediencia al gobernante sólo es necesaria si éste gobierna según la ley de Alá. Pero, como hemos visto, hay pocas fórmulas de tiranía más potentes que la obediencia a «la ley de Alá». Aún así, Zakaria cree errónea cualquier presión sobre la reforma religiosa:

La verdad es que se obtiene poca cosa buscando en el Corán pistas acerca de la verdadera naturaleza del Islam... El problema de las atronadoras declaraciones sobre la «naturaleza del Islam» es que el Islam, como cualquier religión, no existe por los libros sino por la gente. Olvidemos el desvarío de los fundamentalistas, porque son minoría. La vida diaria de muchos musulmanes no confirma la idea de una fe intrínsecamente antioccidental o antimoderna¹⁷⁰.

Según Zakaria, la clave de la redención árabe estaría en una modernización política, económica y social, lo cual obligaría al Islam a seguir el camino del liberalismo, como le pasó al cristianismo en Occidente. Argumenta que hay millones de musulmanes viviendo en Estados Unidos, Canadá y Europa que «han encontrado el modo de ser devotos sin ser oscurantistas, y piadosos sin abrazar la ira»¹⁷¹. Puede que haya cierta verdad en esto, pero, como hemos visto, Zakaria ignora algunos detalles preocupantes. Si, como yo sostengo en este libro, todo lo que tiene de bueno la religión puede encontrarse en otra parte, si pudiera hablarse de experiencias éticas y espirituales sin afirmar que sabemos cosas que manifiestamente no sabemos, entonces el resto de nuestra actividad religiosa supondría, en el mejor de los casos, una enorme pérdida de tiempo y energía.

Sólo hay que pensar en todas las cosas buenas que no hacen los seres humanos del mundo por considerar más importante construir otra iglesia o mezquita, o cumplir con una antigua práctica diaria, o publicar libros y libros de exégesis sobre el pensamiento desordenado de hombres ignorantes. ¿Cuántas horas de trabajo humano se llevará hoy un Dios imaginario? Si un virus de ordenador anulara el sistema telefónico de la nación sólo durante cinco minutos, la pérdida en productividad humana se mediría en miles de millones de dólares. La fe religiosa lleva años haciendo su agosto en nuestras filas. No sugiero que el valor de cada acto humano pueda medirse en términos de productividad. De hecho mucho de lo que hacemos se derrumbaría ante un análisis semejante. Pero seguimos teniendo que reconocer el inconmensurable desagüe de recursos humanos que es la religión organizada. Fijémonos en la reconstrucción de Irak: ¿Qué & lo primero que hicieron cientos de miles de chiítas iraquíes al ser liberados? Flagelarse. La sangre brotaba de sus espaldas y cueros cabelludos a medida que recorrían kilómetros de calles llenas de cráteres y callejones cubiertos de suciedad para llegar a la ciudad santa de Karbala, donde está la tumba de Hussein, nieto del Profeta. Hay que preguntarse si esta es la mejor manera de emplear el tiempo. Su sociedad estaba en ruinas. El agua potable y la electricidad escaseaban. Saqueaban las escuelas y los hospitales. Y mientras una fuerza de ocupación buscaba personas razonables con las que colaborar para formar una sociedad civil. La mortificación de su cuerpo y los cánticos debieron ser lo último en su lista de prioridades.

Pero el problema de la religión no estriba en que ocupe tiempo y recursos. Aunque Zakaria tiene razón al comentar que la fe se ha domado en Occidente — lo cual sin duda es bueno—, no se da cuenta que aún tiene las uñas muy largas. Como veremos en el siguiente capítulo, hasta la forma más dócil de cristianismo presenta infranqueables obstáculos para la prevención del SIDA, la planificación familiar en los países en vías de desarrollo, la investigación médica y la creación de una política racional para las drogas, y todas estas contribuciones al sufrimiento humano constituyen algunos de los fracasos de la razón más espantosos de cualquier era.

¿Qué podemos hacer?

Al pensar en el Islam y en el riesgo que ahora supone para Occidente, deberíamos meditar en lo que haría falta para vivir en paz con los cristianos del siglo XIV, cristianos encantados de perseguir a la gente por crímenes tales como

la brujería o la profanación de la hostia. Estamos en presencia del pasado. Y no es tarea fácil entablar un diálogo constructivo con esa gente, convencerla de que tenemos intereses comunes y animarlos a seguir el camino de la democracia y a celebrar la diversidad de nuestras culturas.

Es evidente que hemos llegado a un periodo de nuestra historia en el que la sociedad civil a escala mundial no es sólo una buena idea, sino que es esencial para el mantenimiento de la civilización. Dado que hasta los estados fracasados poseen ahora tecnología potencialmente destructiva, ya no podemos permitirnos vivir codo con codo con dictaduras malignas o con los ejércitos de la ignorancia masificándose al otro lado del océano.

¿Qué constituye una sociedad civil? Como mínimo, un lugar donde las ideas de todo tipo pueden criticarse sin miedo a la violencia física. Si se vive en una isla donde hay cosas que no está permitido decir del rey, o de un ser imaginario, o de ciertos libros, porque el mero hecho de decirlas conlleva pena de muerte, tortura o prisión, no se vive en una sociedad civil. Una de las tareas más urgentes que afrontamos es encontrar el modo de facilitar la emergencia de sociedades civiles en todo el mundo. No está claro si tales sociedades han de ser democráticas o no. Zakaría ha argumentado convincentemente lo improbable de que la transición de la tiranía al liberalismo se realice mediante plebiscito público. Parece necesaria la transición por cierta forma de dictadura benigna que sirva de puente. Pero la benignidad es clave, y si no puede darse dentro del estado, debe imponerse desde fuera del mismo. Los medios para realizar esa imposición son forzosamente poco delicados: aislamiento económico, intervención militar (pública o encubierta), o una combinación de las dos¹⁷². Aunque esto pueda parecer una doctrina excesivamente arrogante, tampoco parece que haya otra alternativa. No podemos esperar a que las armas de destrucción masiva salgan de la antigua Unión Soviética —por elegir sólo una horrible posibilidad— y caigan en manos de fanáticos.

Creo que deberíamos considerar los despotismos modernos como si fueran crisis de rehenes. Kim Jong II tiene treinta millones de rehenes, Saddam Hussein tenía veinticinco millones, los clérigos de Irán tienen setenta millones más. Da igual que muchos de los rehenes tengan el cerebro tan lavado que lucharán hasta la muerte contra sus presuntos liberadores. Son dos veces prisioneros: de la tiranía y de su propia ignorancia. Los países desarrollados deben acudir de algún modo a su rescate. Jonathan Glover parece acertar al sugerir que necesitamos «algo parecido a una fuerza permanente de las Naciones Unidas, fuerte y adecuadamente financiada, con un criterio claro para realizar intervenciones, y un tribunal internacional que las autorice»¹⁷³. Podemos simplificarlo aún más:

necesitamos un gobierno mundial. Sería la única forma de considerar una guerra entre Estados Unidos y China tan improbable como una guerra entre Texas y Vermont. Aún estamos muy lejos de pensar siquiera en la posibilidad de un gobierno mundial, por no hablar de crear uno. Se necesitaría un grado de integración económico, cultural y moral que no alcanzaremos nunca. La diversidad de nuestras creencias religiosas constituye un obstáculo importante. Dado lo que la mayoría creemos de Dios, resulta impensable que los seres humanos lleguen a identificarse a sí mismos sólo como seres humanos, repudiando otras filiaciones menores. Un gobierno mundial es algo que parece muy lejano, tanto que quizá no sobrevivamos al viaje.

¿Es el Islam compatible con una sociedad civil? ¿Se puede creer lo que debes creer para ser un buen musulmán, tener poder militar y económico y no suponer una amenaza desmedida para la sociedad civil de los demás? Creo que la respuesta a estas preguntas es un no. Para que alguna vez se alcance una paz estable entre el Islam y Occidente, el Islam debe pasar por una transformación radical. Para que esta transformación sea digerible por los musulmanes, ha de Parecer que nace de ellos. No me parece exagerado decir que el destino de la civilización está en manos de los musulmanes «moderados». A no ser que los musulmanes puedan reconfigurar su religión para ser una ideología básicamente benigna, será difícil que el Islam y Occidente eviten sumirse en un estado de guerra continuado, en diversos frentes. Las armas biológicas, químicas o nucleares no pueden desinventarse, y como señala Martin Rees, no hay motivo para esperar que tengamos más éxito en bloquear su proliferación en pequeñas cantidades que bloqueando el tráfico de drogas ilegales¹⁷⁴. Si esto es cierto, las armas de destrucción masiva pronto estarán al alcance de todo el que las quiera.

Puede que Occidente sea capaz de facilitar la transformación del mundo musulmán presionando desde fuera. Pero no bastará con que los Estados Unidos y unos pocos países europeos se pongan duros si el resto de Europa y toda Asia vende armamento avanzado y reactores nucleares por todas partes. Para obtener el suficiente control económico, y así tener alguna posibilidad de librar esta guerra ideológica con medios pacíficos, habría que convertir en un nuevo Proyecto Mahattan el desarrollo de tecnologías de energías alternativas. No hace falta decir que ya hay justificaciones económicas y medioambientales de sobra para hacer esto, pero también las hay políticas. Si el petróleo pierde su valor, la disfunción de las sociedades musulmanes más prominentes resultaría de pronto tan evidente como el sol. Quizá entonces los musulmanes puedan ver la sabiduría implícita en moderar su forma de pensar sobre diversas cuestiones. Si no, nos veremos obligados a proteger continuamente nuestros intereses en el mundo empleando la fuerza. En ese caso, parece seguro que nuestros periódicos

empezarán a parecerse cada vez más al libro del *Apocalipsis*.

5 - AL OESTE DEL EDÉN

La influencia de la religión en occidente parece incluso benigna comparada con los terrores teocráticos de la Europa medieval o con los que todavía subsisten en gran parte del mundo musulmán. No obstante, que no nos engañen esas comparaciones. Mientras las ideas religiosas sigan teniendo el peso que tienen en las actuales políticas gubernamentales —especialmente en la de Estados Unidos—, representan un grave peligro para todo el mundo. Por ejemplo, está ampliamente documentado que Ronald Reagan veía los paroxismos de Oriente Medio a través de la óptica de una profecía bíblica. Llegó tan lejos como para incluir a hombres como Jerry Falwell y Hal Lindsey en sus reuniones sobre seguridad nacional¹⁷⁵. No hace falta decir que no son personas con la clase de mente seria y cualificada a las que se consultaría un despliegue de armamento nuclear. La política estadounidense en Oriente Medio se ha visto mediatizada durante muchos años por los intereses que tienen los cristianos fundamentalistas en el futuro de un estado judío. El «apoyo a Israel» cristiano es, de hecho, un ejemplo de cinismo religioso en nuestro discurso político, tan trascendental como casi invisible. Los fundamentalistas cristianos apoyan a Israel porque creen que la consolidación del poder judío en Tierra Santa —concretamente, la reconstrucción del templo de Salomón— propiciará la segunda venida de Jesucristo y con ella la destrucción final de los judíos¹⁷⁶. Expectativas de genocidio tan alegres como ésta parecen haber presidido el estado judío desde sus inicios: el primer apoyo internacional al retorno de los judíos a Palestina, la británica Declaración Balfour de 1917, se inspiró, al menos en un buen porcentaje, en una conformidad consciente de la profecía bíblica¹⁷⁷. Esas intrusiones escatológicas en la política moderna sugieren que los peligros de la fe religiosa difícilmente son exagerados. Millones de cristianos y musulmanes organizan sus vidas alrededor de tradiciones proféticas que sólo se cumplirán completamente cuando ríos de sangre bajen de Jerusalén. No cuesta imaginar que esas profecías de guerra intestina puedan llegar a hacerse realidad si se toman en serio.

El legislador eterno

Muchos miembros del gobierno de Estados Unidos enfocan sus actuales responsabilidades profesionales en términos religiosos. Por ejemplo, Roy Moore, Presidente del Tribunal Supremo de Alabama. Su forma de enfrentarse al sexto índice más alto de asesinatos de la nación, fue instalar un monumento de dos toneladas y media dedicado a Los Diez Mandamientos en la rotonda del Tribunal de Justicia del estado, en Montgomery. Casi nadie discute que eso sea una violación del espíritu (y puede que también de la letra) de la Primera Enmienda de la Constitución. Cuando un tribunal federal le ordenó que retirase el monumento, Moore se negó. No queriendo tener que enfrentarse a la *separación* entre iglesia y estado, el Congreso de los EE.UU. promulgó una enmienda a los presupuestos para asegurarse de que los fondos federales no pudieran ser utilizados para el traslado del monumento¹⁷⁸. El fiscal general John Ashcroft, cuyo único trabajo debería ser hacer que se cumplan las leyes de la nación, mantuvo un piadoso silencio durante todo el proceso. No es de extrañar, pues cuando habla acostumbra a decir cosas como: «Somos una nación llamada a defender la libertad... una libertad que no está garantizada por ningún gobierno o documento, sino que nos viene dada por Dios»¹⁷⁹. Según una encuesta Gallup, tanto Ashcroft como el Congreso pisaban terreno firme ante el pueblo norteamericano, puesto que el 78 por ciento de los encuestados se mostraron en contra de retirar el monumento¹⁸⁰. Cabe preguntarse si a Moore, Ashcroft, el Congreso y tres cuartas partes de los norteamericanos les gustaría ver los *castigos* que se imponían por quebrantar esos santificados mandamientos esculpidos en mármol y colocados en todos los tribunales de nuestro país. Al fin y al cabo, ¿cuál es el castigo por tomar el nombre de Dios en vano?... Pues la muerte (*Levítico* 24:16). ¿Cuál es el castigo por trabajar durante el Sabbath?... También la muerte (*Éxodo* 31:15). ¿Cuál es el castigo por maldecir al padre o a la madre?... Otra vez la muerte (*Éxodo* 21:17). ¿Cuál es el castigo por adulterio?... Es fácil de adivinar (*Levítico* 20:10). Si los mandamientos son difíciles de recordar (sobre todo porque los capítulos 20 y 34 del *Éxodo* ofrecen listas incompatibles), el castigo por quebrantarlos es la simplicidad misma.

Por todas partes pueden verse ejemplos contemporáneos de esta piedad gubernamental. Muchos republicanos importantes pertenecen al Consejo de Política Nacional, un grupo cristiano secreto fundado por el fundamentalista Tim LaHaye (coautor de la apocalíptica serie de novelas *Left Behind*[Las novelas de *Left Behind*, «Dejados atrás», cuentan cómo se vive en un mundo donde Dios se ha llevado a todos sus fieles, dejando atrás a pecadores y no creyentes. Estos luchan como pueden contra la llegada del anticristo.]). Esta organización se reúne trimestralmente para discutir quién sabe qué. En 1999, George W. Bush

dio una conferencia a puerta cerrada ante el consejo, tras la cuál, la Derecha Cristiana respaldó su candidatura¹⁸¹. Es más, el 40 por ciento de los que eventualmente votaron por Bush eran evangelistas blancos¹⁸². Al presidente Bush no le han faltado ocasiones para devolver ese favor, empezando por el nombramiento de John Ashcroft como fiscal general. Los ministerios de Justicia, Vivienda y Desarrollo Urbano, Salud y Recursos Humanos, y Educación, han promulgado directivas que difominan la separación entre iglesia y estado¹⁸³. Gracias a su «Iniciativa basada en la Fe», Bush ha conseguido canalizar directamente a grupos religiosos diez millones de dólares de los contribuyentes para que los utilicen más o menos como les plazca¹⁸⁴. Uno de los nombramientos de la Food and Drug Administration fue la del dr. W. David Hager, un obstetra pro-vida que ha declarado públicamente que el sexo prematrimonial es pecado y que cualquier intento de diferenciar la «verdad cristiana» de la «verdad seglar» es «peligrosa»¹⁸⁵. El teniente general William G. Boykin fue nombrado subsecretario de defensa por el Pentágono, por el que el muy condecorado oficial de las Fuerzas Especiales ahora dirige la búsqueda de Osama bin Laden, Mulá Ornar y los demás enemigos ocultos de los EE.UU. También es, qué casualidad, un ardiente enemigo de Satanás. Analizando una foto de Mogadiscio tras el fatídico envío de sus fuerzas a ese lugar en 1993, Boykin señaló que ciertas sombras en la imagen revelaban: «las principios de la oscuridad... una presencia demoníaca en esa ciudad que Dios me reveló como el enemigo»¹⁸⁶. Respecto a la guerra contra el terror, ha asegurado que: «nuestro enemigo es un tipo llamado Satanás»¹⁸⁷. Aunque estas declaraciones han suscitado cierta polémica en los medios de comunicación, la mayoría de los norteamericanos se las han tomado con calma. Después de todo, el 65 por ciento de los ciudadanos creemos que Satanás existe¹⁸⁸.

Hombres ansiosos por hacer el trabajo del Señor han sido elegidos para otras ramas del gobierno federal. El líder de la mayoría, Tom DeLay, es dado a profundas reflexiones como ésta: "Sólo el Cristianismo ofrece una forma de vida que responde a las realidades que podemos encontrar en este mundo. Sólo el Cristianismo». Y exige que la política «promueva una visión bíblica del mundo». Como parece cree que no se puede decir ninguna estupidez cuando se está al servicio de esa visión del mundo, atribuye el tiroteo en la Columbine High School de Colorado al hecho de que en nuestras escuelas se enseña la teoría de la evolución¹⁸⁹. Podríamos preguntarnos cómo es posible que declaraciones de tan florida irracionalidad no levanten censuras inmediatas y hagan que DeLay sea despedido de forma fulminante de su despacho.

Podríamos seguir añadiendo hechos similares... para ofensa del lector y del

escritor. Sólo citaré uno más, procedente del campo judicial: en enero de 2002, Antonin Scalia, católico devoto, integrante del Tribunal Supremo de Justicia, dio una conferencia sobre la pena de muerte en la University of Chicago Divinity School. La cita es de cierta longitud, porque sus afirmaciones revelan lo cerca que estamos de vivir en una teocracia:

Esto no es del Viejo Testamento, enfatizo, si no de San Pablo... El núcleo del mensaje dice que la autoridad moral del Gobierno —hasta donde queramos limitar ese concepto— reside en Dios... Es más, creo que cuanto más cristiano es un país, *menos* se contempla que la pena de muerte sea inmoral... Y eso lo atribuyo al hecho de que, para los creyentes cristianos, la muerte no es algo grave. Matar intencionadamente a una persona inocente sí lo es, es un pecado grave porque causa la pérdida de un alma. Pero, ¿lo es perder esta vida a cambio de alcanzar la otra?... Por otro lado, el no creyente considera que privar a un hombre de la vida es terminar por completo con su existencia, ¡qué acto más horrible!

Un pueblo que tiene fe no debería reaccionar de forma resignada ante esta tendencia de la democracia a oscurecer la divina autoridad que respalda al Gobierno, sino de manera resuelta para combatirla con toda la efectividad que le sea posible. Y así lo hemos hecho en este país (no así en la Europa continental), llenando nuestra vida pública de visibles recordatorios que dicen que —en palabras de una resolución de la Corte Suprema de los años 40— «somos un pueblo religioso, cuyas instituciones presuponen la existencia de un Ser Supremo»... Todo esto, como digo, no es lo que creen los europeos, y ayuda a explicar porqué nuestro pueblo se siente más inclinado a creer, como dijo San Pablo, que el gobierno porta la espada como «el ministro de Dios» para «descargar su ira» sobre el delincuente¹⁹⁰.

Todo esto debería aterrorizar a cualquiera que espera que prevalezca la razón en los *sancta sanctorum* del poder de Occidente. Scalia tiene razón al observar que, lo que una persona cree que pasa después de la muerte, determina su visión de la vida... y, por tanto, su ética. Aunque es católico, Scalia difiere del Papa en el tema de la pena capital, pero también difiere la mayoría de los norteamericanos (el 74 por ciento)¹⁹¹. Resulta destacable que seamos la última nación civilizada que condena a muerte a los «delincuentes», y Scalia lo atribuye a nuestro estilo de religiosidad. Quizá debamos dedicar unos instantes a preguntarnos, en este contexto, si nuestra posición única en el mundo es realmente el cumplimiento moral que Scalia imagina que es. Por ejemplo,

sabemos que ningún ser humano crea sus propios genes o decide cuáles serán sus primeras experiencias vitales, y la mayoría cree que esos factores determinan el carácter durante toda la vida. Parece bastante acertado decir que los hombres y mujeres que se encuentran en el corredor de la muerte tuvieron malos genes, malos padres, malas ideas o mala suerte. ¿De cuál de todas esas cosas es responsable? Recurrir a justificaciones bíblicas para la pena capital no reconcilia nuestra creciente comprensión de la conducta humana con nuestro deseo de venganza frente a los crímenes más horribles. Sin duda, aún debe tener lugar un importante debate secular sobre la ética de la pena de muerte, pero eso resulta tan obvio que habría que recurrir a otras fuentes que muestren una mayor comprensión de la mente humana y de la sociedad moderna que la mostrada por San Pablo.

Pero los hombres como Scalia creen que ya tenemos los mandamientos eternos de Dios en nuestras manos y que hay que obligar a cumplirlos, y están inculcados contra las dudas que despierta este tema o, más aún, contra cualquier matiz que pueda aportar un punto de vista científico. No es, pues, sorprendente que Scalia sea el tipo de juez que el presidente Bush buscaba para apuntalar los tribunales federales¹⁹². Scalia apoya la pena capital, incluso en los casos donde se reconoce que el acusado es mentalmente retrasado¹⁹³. También defiende las leyes estatales contra la sodomía (en este caso, incluso cuando son aplicadas exclusiva y discriminadamente contra los homosexuales)¹⁹⁴. Y no hace falta decir que Scalia encontró motivos *legales* para que el Tribunal Supremo no aligerase el dogmatismo religioso de los estados y deja pocas dudas de que para estos temas buscará la guía de San Pablo y quizá hasta del bárbaro autor del *Levítico*.

La guerra contra el pecado

En los Estados Unidos y en gran parte del resto del mundo, resulta ilegal disfrutar de ciertas experiencias placenteras. Uno busca placeres prohibidos, incluso en la intimidad de su propio hogar, y unos hombres armados podrían derribar tu puerta a patadas y arrastrarte hasta una prisión. Una de las cosas más sorprendentes de esta situación, es lo poco sorprendente que nos parece. Como en la mayoría de los sueños, la facultad de razonar que debería avisarnos de lo extraña que es esa situación parece haber sucumbido al propio sueño.

Conductas como el uso de drogas, la prostitución, la sodomía y la

contemplación de materiales obscenos han sido categorizadas de «crímenes sin víctimas». Por supuesto, la víctima tangible de casi todo lo que hacen los seres humanos es la sociedad —desde el ruido excesivo a la fabricación de residuos químicos—, pero no consideramos crímenes a cosas así siempre que se mantengan dentro de ciertos límites. Poner esos límites es, invariablemente, un riesgo calculado. Uno podría argumentar (resulta concebible) que ciertas actividades que entran en la esfera de lo privado, como la contemplación de pornografía sexualmente violenta, podría inclinar a ciertas personas a cometer crímenes reales contra otros¹⁹⁵. Por tanto existe cierta tensión entre la libertad privada y el riesgo público. Si existiera una droga, un libro, una película o una posición sexual que indujera al 90 por ciento de sus consumidores a lanzarse a la calle y matar indiscriminadamente, la preocupación por ese placer privado superaría a la del riesgo público. También podemos estipular que a nadie le gustaría ver generaciones de niños criados con una dieta estricta de metanfetamina y marqués de Sade. El conjunto de la sociedad se interesa por el desarrollo de esos niños, y la conducta privada de los padres juega un papel fundamental en ese desarrollo, junto a los contenidos de los medios de comunicación. Pero debemos preguntarnos el motivo por el que alguien querría castigar a la gente por comportamientos que no suponen un riesgo significativo para nadie. F.s más, lo sorprendente sobre el concepto de «crimen sin víctimas» es que, incluso cuando la conducta en cuestión no produzca víctimas, quienes siguen afirmando su criminalidad son los que más ansiosos se muestran de castigarla. Es en estos casos cuando se revela al verdadero responsable oculto de muchas de nuestras leyes; la idea de un crimen sin víctimas no es mas que una interpretación judicial de la noción cristiana de *pecado*.

No es accidental que la gente de fe quiera recortar tan a menudo la libertad privada de los demás. Este impulso tiene menos que ver con la historia de la religión que con su lógica, porque la idea misma de intimidad es incompatible con la existencia de Dios. Si Dios lo ve y lo sabe todo, y sigue siendo tan provinciano como para escandalizarse por ciertas conductas sexuales privadas o ciertos estados mentales, lo que la gente haga en la intimidad de sus hogares, aunque no tenga la más mínima implicación con su conducta en público, siempre será un asunto de preocupación pública para la gente de fe¹⁹⁶.

Es evidente que aquí convergen diversas nociones religiosas sobre el pecado —sobre todo la preocupación por la sexualidad no procreadora y la idolatría—, y eso parece proporcionarnos la sensación de que es ético castigar a la gente, a veces de forma severa, sólo por tener una conducta privada que no

hace daño a nadie. Como la mayoría de los costosos ejemplos de irracionalidad en los que la felicidad humana se ve ciegamente subvertida a lo largo de generaciones, el papel de la religión es aquí explícito a la vez que fundacional. Dado que nuestras leyes contra el «vicio» no tienen nada que ver con evitar que la gente sufra daños físicos o psicológicos, y sí mucho con no enfadar a Dios, sólo hace falta pensar que el sexo consentido entre adultos, sea oral o anal, sigue siendo un delito criminal en trece estados: cuatro de ellos (Texas, Kansas, Oklahoma y Missouri) prohíben dichos actos entre parejas del mismo sexo, prohibiendo de hecho la homosexualidad; los otros nueve prohíben la sodomía a todo el mundo (son Alabama, Florida, Idaho, Louisiana, Mississippi, Carolina del Norte, Carolina del Sur, Utah y Virginia)¹⁹⁷. No hace falta ser un demógrafo experto para ver que el impulso de acusar a unos adultos consentidores de conducta sexual no procreadora se corresponde con la fe religiosa.

La influencia de la fe en nuestras leyes criminales tiene un peso considerable. Consideremos el tema de las drogas. En el momento de escribir este libro, existen muchas sustancias —algunas de las cuáles crecen de forma natural— cuyo consumo lleva a estados transitorios de placer no ordinario. Es cierto que, ocasionalmente, también conducen a estados transitorios de malestar, pero no hay duda de que la norma es el placer; de otro modo, los seres humanos no hubieran tenido desde hace milenios un deseo continuado de tomar dichas sustancias. Y, por supuesto, el problema con esas sustancias es precisamente el placer, dado que el placer y la piedad siempre han mantenido una relación conflictiva.

Cuando uno mira nuestras leyes antidroga —es más, todas nuestras leyes antivicio—, el único principio común que parecen compartir es la ilegalidad de todo aquello que pueda eclipsar a la plegaria y la sexualidad procreadora como fuentes de placer. En concreto, está prohibida cualquier droga (LSD, mezcalina, psilocybina, DMT, MDMA, marihuana, etc.) a la que sus consumidores otorguen alguna significación espiritual o religiosa. La preocupación por la salud de los consumidores, o por su productividad, son meras excusas en este debate, tal como lo atestigua la legalidad del alcohol y del tabaco.

El hecho de que la gente sea perseguida y encarcelada por fumar marihuana, mientras el alcohol sigue siendo casi un producto de primera necesidad, es seguramente una reducción al absurdo del argumento de que nuestras leyes antidroga están pensadas para impedir que la gente se haga daño a sí misma o se lo haga a sus semejantes¹⁹⁸. El alcohol es, se mire como se mire, una sustancia mucho más peligrosa: no tiene una aplicación médica aprobada y es más fácil ingerir una dosis letal del mismo. Su papel en los accidentes de

tráfico está fuera de toda discusión. La forma en que el alcohol libera a la gente de sus inhibiciones contribuye a la violencia humana, a los daños físicos, a los embarazos no deseados y a la propagación de las enfermedades de transmisión sexual. También se sabe que el alcohol produce adicción. Consumido en grandes cantidades, a lo largo de una serie de años, puede provocar daños neurológicos devastadores, cirrosis hepática y la muerte. Sólo en Estados Unidos, más de 100.000 personas mueren anualmente por su consumo. También es más tóxico para un feto en desarrollo que cualquier otra droga (es más, parece ser que los «bebés del crack» lo que realmente padecían era el síndrome fetal del alcohol)¹⁹⁹. La marihuana no puede igualar ninguno de estos cargos. Como droga, es casi la única eficaz en diversas aplicaciones médicas y no se le conoce dosis letal. La marihuana no mata a nadie, mientras se estima que las reacciones adversas a drogas como la aspirina y el ibuprofeno causan unas 7.600 muertes (y 76.000 hospitalizaciones) anuales, sólo en Estados Unidos²⁰⁰. Su papel como «puerta para las demás drogas» es ahora menos plausible que nunca (y nunca lo fue)²⁰¹. De hecho, casi todo lo que hacen los seres humanos (conducir coches, pilotar aviones, patear bolas de golf) es más peligroso que fumar marihuana en la intimidad de tu propio hogar. Cualquiera que intente decir seriamente que la marihuana merece prohibirse por el riesgo que comporta para los seres humanos, descubrirá que los poderes del cerebro humano son insuficientes para realizar ese trabajo.

El que la gente siga recibiendo condenas a cadena perpetua sin posibilidad de libertad bajo palabra por cultivar, vender, poseer o comprar lo que, de hecho, es una planta que crece de forma natural es una prueba de que estamos lejos de las sombreadas arboledas de la razón²⁰². Enfermos de cáncer y parapléjicos han sido condenados a décadas de cárcel por posesión de marihuana; propietarios de tiendas de jardinería han sufrido condenas similares porque algunos de sus *clientes* fueron sorprendidos cultivando marihuana. ¿Qué explica este sorprendente desperdicio de vidas humanas y de recursos naturales? La única explicación posible es que nuestro discurso sobre este tema nunca se ha visto obligado a funcionar dentro de las fronteras de la racionalidad. Puede decirse con seguridad que, bajo nuestras leyes actuales, si se inventase una droga que no tuviera efectos físicos dañinos o adictivos para sus consumidores, pero produjera una breve sensación de ceguera espiritual y visiones momentáneas en el 100 por ciento de los que la probasen, dicha droga sería ilegal y se castigaría a la gente sin misericordia por su consumo. Sólo la ansiedad ante el crimen bíblico de la idolatría da sentido a este impulso castigador. Como somos gente de fe, educados para preocuparnos por los pecados de nuestros vecinos, hemos crecido

tolerantes ante los usos irracionales del poder del estado.

La prohibición de ciertas sustancias ha llevado a miles de hombres y mujeres, por otra parte productivos y cumplidores con la ley, a ser encarcelados durante décadas, incluso durante toda la vida, y sus hijos se han convertido en pupilos del estado. Por si este horror en cascada no fuera ya lo bastante perturbador, hay criminales *violentos* —asesinos, violadores y abusadores de niños— que salen regularmente en libertad condicional para hacerles hueco en las cárceles²⁰³. Parece que nos hemos excedido en la banalidad del mal y sumergido hasta el absurdo en sus profundidades²⁰⁴.

Las consecuencias de nuestra irracionalidad en este frente son tan notables que necesitan un examen de cerca. Cada año, millón y medio de hombres y mujeres son arrestados en los Estados Unidos, acusados de violar alguna ley antidroga. En este momento, alrededor de 400.000 hombres y mujeres norteamericanos languidecen en prisiones de nuestro país por infracciones *no violentas* contra esas leyes. Otro millón está actualmente en libertad condicional²⁰⁵. En los Estados Unidos, hay más gente encarcelada por infracciones no violentas de las leyes antidroga que por cualquier otra razón en toda Europa Occidental (que tiene una población mayor). El coste de estos esfuerzos es de casi 20.000 millones de dólares anuales, sólo a nivel federal²⁰⁶. El coste total de nuestras leyes antidroga —contando el gasto de los gobiernos locales y estatales más los impuestos perdidos por no regular la venta de drogas— podría exceder fácilmente los 100.000 millones de dólares anuales²⁰⁷. Se estima que nuestra guerra contra el consumo de drogas ocupa el 50 por ciento del tiempo judicial de nuestros tribunales y la energía de unos 400.000 agentes de policía²⁰⁸. Son recursos que podrían utilizarse para combatir los crímenes violentos y el terrorismo.

En términos históricos, había razones para suponer que la política prohibicionista fallaría. Es muy conocido, por ejemplo, lo que ocurrió con la prohibición de beber alcohol en los Estados Unidos, que hizo poco más que precipitar un incremento del consumo de la bebida, del crimen organizado y de la corrupción policial. Lo que generalmente no se recuerda es que la Prohibición fue un ejercicio explícitamente religioso, ya que es producto de la Woman's Christian Temperance Union y el piadoso lobby de ciertas sociedades misioneras protestantes.

El problema con la prohibición de cualquier producto deseable es el dinero. Las Naciones Unidas evalúan el tráfico de drogas en 400.000 millones de dólares anuales. Esto excede el presupuesto anual del Departamento de Defensa de los EE.UU. Si la cifra es correcta, el comercio de drogas ilegales constituye

un 8 por ciento de todo el comercio internacional (mientras que los textiles suponen un 7,5 por ciento y el de vehículos de motor el 5,3 por ciento)²⁰⁹. Y es esa misma prohibición lo que hace que la fabricación y venta de drogas sea tan extraordinariamente rentable. Los que viven de ese tráfico descubren que sus inversiones producen unos beneficios de un 5.000 a un 20.000 por ciento, y libres de impuestos. Todo indicador relevante sobre el tráfico de drogas — índices del consumo y de la prohibición, estimaciones de producción, pureza de las drogas en las calles, etc.— muestran que el gobierno no podrá detenerlo mientras existan tales beneficios (es más, en todo caso, estos beneficios corrompen la aplicación de la ley). Los crímenes de los adictos para financiar su estratosférico coste de la vida, y los crímenes de los traficantes para proteger sus posesiones y su territorio son resultado de la prohibición²¹⁰. La ironía final, que parece lo bastante buena como para ser obra del propio Satanás, es que el mercado que hemos creado con nuestras leyes antidroga se ha convertido en una fuente constante de ingresos para organizaciones terroristas como Al Qaeda, la Yihad islámica, Hezbollah, Sendero Luminoso y otras²¹¹.

Incluso admitiendo que impedir el consumo de drogas sea un objetivo social justificable, ¿cómo se ve el coste financiero de nuestra guerra antidroga a la luz de otros retos a los que nos enfrentamos? Se necesitaría gastar 2.000 millones de dólares para asegurar nuestros puertos comerciales contra el contrabando de armas nucleares; pero de momento sólo hemos invertido 93 millones para este fin²¹². ¿Cómo se vería nuestra prohibición de la marihuana (que nos viene a costar unos 4.000 millones *anuales*) si nunca llegara a amanecer un nuevo sol sobre el puerto de Los Angeles? O teniendo en cuenta que el gobierno de los Estados Unidos sólo puede «permitirse» pagar 2.300 millones de dólares para reconstruir Afganistán, mientras los talibanes y Al Qaeda se reagrupan y los señores de la guerra gobiernan el país fuera de los límites de la ciudad de Kabul. O, ¿qué es más importante para nosotros: reclamar esa parte del mundo para las fuerzas de la civilización o conseguir que los pacientes de cáncer en Berkeley alivien sus náuseas con marihuana? La utilización actual de los fondos de nuestro gobierno sugieren un increíble retorcimiento —podríamos llamarlo trastorno— de nuestras prioridades nacionales. Está asegurado que tan extraña asignación de recursos mantendrá Afganistán en ruinas durante muchos años. También deja a los granjeros afganos sin otra alternativa que la de cultivar opio. Por suerte para ellos, nuestras leyes antidroga convierten eso en un negocio altamente rentable²¹³.

Todo el que crea que Dios nos observa desde más allá de las estrellas, también creará perfectamente razonable castigar por un placer privado a

pacíficos hombres y mujeres. Estamos en el siglo XXI. Quizá deberíamos tener mejores razones para privar a nuestros vecinos de su libertad a punta de pistola. Dada la magnitud de los problemas reales a los que nos enfrentamos — terrorismo, proliferación nuclear, propagación de enfermedades infecciosas, infraestructuras defectuosas, falta de fondos adecuados para educación y sanidad, etc. etc.—, nuestra guerra contra el pecado es tan ultrajantemente estúpida que desafía cualquier comentario racional. ¿Cómo nos hemos vuelto tan ciegos ante nuestros intereses más profundos? ¿Y cómo nos las hemos arreglado para promulgar tales políticas con tan poco debate sólido?

El dios de la medicina

Aunque no hay duda de que existe un enfrentamiento entre la razón y la fe, veremos que no la hay entre la razón y el amor, o la razón y la espiritualidad. La base de esta afirmación es simple. Toda experiencia que tenga un ser humano admite una discusión racional sobre sus causas y sus consecuencias (o sobre nuestra ignorancia de las mismas). Aunque eso deja un considerable espacio para lo exótico, no deja ninguno para la fe. Pueden existir buenas razones para creer en los fenómenos físicos, la vida alienígena, la doctrina del renacimiento, el poder curativo de la plegaria o cualquier otra cosa... *pero nuestra credulidad tiene que ir pareja con las pruebas*. La doctrina de la fe lo niega. Desde la perspectiva de la fe, parece que es preferible imitar la conducta de nuestros antepasados a encontrar formas creativas de descubrir nuevas verdades en el presente.

Hay más fuentes de irracionalidad que la fe religiosa, por supuesto, pero ninguna es tan celebrada por su papel en la formación de la política pública. El Tribunal Supremo de Justicia no tiene costumbre de elogiar a nuestra nación por su confianza en la astrología, por la riqueza de los avistamientos de ovnis o por ejemplificar las diversas tendencias razonables más o menos endémicas a nuestra especie descubiertas por los psicólogos²¹⁴. Sólo el dogmatismo religioso recibe el apoyo incondicional del gobierno. Y, a pesar de ello, la fe religiosa oculta inseguridades allí donde son manifiestas, permitiendo que lo desconocido, lo poco plausible y lo patentemente falso tenga primacía sobre los hechos.

Consideremos el debate actual sobre la investigación de las células embrionarias humanas. Desde el punto de vista religioso, el problema con esa investigación es simple: entraña la destrucción de embriones humanos. Los embriones en cuestión tienen que ser cultivados *in vitro* (no extraídos del cuerpo

de una mujer) y se les permite crecer de tres a cinco días. En ese estadio de desarrollo, a un embrión se le llama blastocito y consiste en unas 150 células reunidas en una esfera microscópica. El interior del blastocito es un pequeño grupo de unos 30 células madre embrionarias. Estas células tienen dos propiedades que las convierten en interesantes para los científicos: como células madre pueden retener un estado no especializado y reproducirse mediante división celular por largos períodos de tiempo (a un conjunto de tales células que vivan en cultivo se le denomina línea celular); las células madre son también pluripotenciales, lo que significa que tienen potencial para convertirse en cualquier tipo de célula especializada del cuerpo humano: neuronas del cerebro y la espina dorsal, células pancreáticas productoras de insulina, células musculosas del corazón, etc. etc.

Esto es lo que sabemos. Y también sabemos que todavía podemos aprender mucho más de su investigación. En concreto, obtener información sobre los procesos de división y diferenciación celular. Es casi seguro que esto nos aportaría nueva luz sobre ciertos estados médicos, como el cáncer y los defectos de nacimiento, que parecen corresponder a un proceso descontrolado de la división celular. También sabemos que la investigación de las células madre embrionarias requiere la destrucción de embriones humanos una vez se ha llegado al estadio de las 150 células. No obstante, no existe la más mínima razón para creer que tales embriones tengan capacidad de sentir dolor, de sufrir o de experimentar la pérdida de vida en ningún sentido. Lo que es incuestionable, es que hay millones de seres humanos que tienen esas capacidades y que actualmente sufren heridas traumáticas en el cerebro o la columna vertebral; millones más sufren de Parkinson y de Alzheimer, otros millones sufren ataques al corazón, quemaduras, diabetes, artritis reumática, degeneración celular Purkinje, distrofia muscular de Duchenne y pérdidas de visión y audición. Sabemos que las células madre prometen ser una fuente renovable de tejidos y órganos que podrían aliviar esos sufrimientos en un futuro no demasiado lejano.

Y entonces, entra la fe: vivimos en un mundo en el que políticos educados en la universidad presentan mil impedimentos para tal investigación porque se preocupan por el destino de un *simple puñado de células*. Su preocupación no es porque una colección de 150 células pueda ser destruida, sino porque creen que un cigoto humano (un óvulo fertilizado) debe tener la misma protección que todo un cuerpo humano desarrollado. Al fin y al cabo, tales células tienen el potencial para *convertirse* en un ser humano completamente desarrollado. Pero, dados nuestros recientes avances en la biología de la clonación, podría decirse lo mismo de todas y cada una de las células del cuerpo humano. Si medimos de este modo el *potencial* de una célula, cuando el Presidente se rasca la nariz,

significa que está efectuando una diabólica selección de almas.

La Cámara de Representantes de los Estados Unidos se mostró condescendiente con algún principio poco especificado de la doctrina cristiana (después de todo, nada en la Biblia sugiere que matar embriones humanos, incluso fetos humanos, equivalga a matar a un ser humano) y el 27 de febrero del 2003 votó para prohibir la investigación con células madre.

Ningún enfoque racional ético nos habría llevado a tal *impasse*. Nuestra actual política en las células madre nace de unas creencias ajenas a toda intuición razonable sobre lo que puede experimentar un sistema vivo. En términos neurológicos, seguramente obtendremos más sufrimiento matando a una mosca que a un blastocito humano, por no hablar de un cigoto humano (las moscas, al fin y al cabo tienen 100.000 células sólo en el cerebro). Por supuesto, el punto en el que adquirimos nuestra humanidad y nuestra capacidad de sufrimiento sigue en el aire. Pero, todo el que insista dogmáticamente que esos rasgos coinciden con el momento de la concepción no contribuye con nada al debate, aparte de su ignorancia. Los que se oponen a la investigación terapéutica de las células madre por motivos religiosos constituyen el equivalente biológico y ético de la sociedad que cree que la Tierra es plana, y nuestro discurso sobre este tema debería reflejarlo así. Si sólo nos concentráramos en este área de la política pública, las concesiones que hacemos a la fe sólo consagran para las décadas venideras una inmensidad de sufrimiento humano.

Pero los tentáculos de la sinrazón reptan más lejos aún. Recientemente, el presidente Bush decidió cortar los fondos para todos los grupos de planificación familiar en el extranjero que ofrezcan información sobre el aborto. Según el *New York Times*, esto «ha detenido la distribución de condones en 16 países y la ha reducido en 13 más, incluidos algunos con los índices más altos del mundo en infecciones por SIDA»²¹⁵. Bajo la influencia de la noción cristiana de que el sexo fuera del matrimonio es pecaminoso, el gobierno de los Estados Unidos ha logrado que un tercio de sus fondos para la prevención del SIDA en África se despilfarran promoviendo la abstinencia en lugar de utilizar el condón. No es exagerado asegurar que millones de personas morirán como resultado directo de este florecimiento del dogmatismo religioso. Como señaló Nicholas Kristof: «el sexo mata, pero esta especie de sonrojante mojigatería también»²¹⁶.

Aún así, hasta los que ven el problema en todo su horror encuentran imposible criticar la fe en sí misma. Tomemos a Kristof como ejemplo: de la misma forma en que expone el medievalismo prevalente en el gobierno de los Estados Unidos y sus consecuencias en el extranjero, pide que se castigue a

todos los que piden que los fieles sean plenamente responsable de sus creencias:

Tiendo a estar en desacuerdo con los evangélicos en casi todo, y no veo problema en señalar agresivamente las sombrías consecuencias del incremento de la influencia religiosa. Por ejemplo, la incomodidad evangélica hacia los condones y la educación sexual ha llevado a la administración hacia políticas que harán que más gente muera de SIDA en nuestra casa y en el resto del mundo, por no mencionar los embarazos y los abortos.

Pero los críticos liberales no sólo parecen ultrajados por las políticas evangélicas, lo cual es justo, sino que también miran con sonrisa sarcástica a los cristianos conservadores. Tal burla de la fe religiosa es inexcusable. Y los liberales, a veces, muestran más curiosidad intelectual por la religión de Afganistán que por la de Alabama, y más interés por leer las Upanishads que el Apocalipsis²¹⁷.

Esto son las ruinas de la razón. Kristof condena las «sombrías consecuencias» de la fe, mientras honra su causa²¹⁸. Es cierto que las reglas del actual discurso civil exigen que la Razón lleve velo dondequiera que se aventure en público. Pero las reglas del discurso civil deben cambiarse.

La fe introduce una cuña entre la ética y el sufrimiento. Aunque hay actos que no causan sufrimientos, los dogmáticos religiosos siguen manteniendo que son perversos y dignos de castigo (sodomía, uso de la marihuana, homosexualidad, sacrificio de los blastocitos, etc.). Y, aún así, allí donde se encuentra sufrimiento y muerte en abundancia se considera que sus causas son a menudo buenas (retirada de fondos para la planificación familiar en el Tercer Mundo, persecución no violenta de los delincuentes por drogas, impedimento de la investigación con células madre, etc.). Esta inversión de prioridades no sólo victimiza a los inocentes y despilfarra los escasos recursos disponibles, sino que falsea completamente nuestra ética. Es hora de buscar un enfoque más razonable para responder a las preguntas sobre lo bueno y lo malo, lo correcto y lo equivocado.

6 - UNA CIENCIA DEL BIEN Y DEL MAL

¿Es la diferencia entre el bien y el mal lo que un grupo determinado de seres humanos dice que es? Pensemos que una de las mayores fuentes de diversión en el París del siglo XVI era la quema de gatos. En las ferias que se celebraban en pleno verano, un empresario reunía docenas de gatos en una red, los colgaba en el aire desde un escenario especial, y entonces, ante el delirio de los espectadores, hacía descender el paquete sobre una hoguera. El público reunido «aullaba de risa y los animales aullaban de dolor al ser chamuscados, quemados y por fin carbonizados»²¹⁹. Hoy día, la mayoría de nosotros nos horrorizaríamos ante tal espectáculo, pero, ¿tendríamos *razón*? ¿Podemos asegurar que existen verdades éticas que desconocían aquellos ávidos torturadores de gatos?

Algunos creen que las verdades éticas son culturalmente representativas y que las verdades científicas no lo son, y esta falta de justificación de las verdades éticas parece ser uno de los principales defectos de lo seglar. El problema es que, cuando dejamos de creer en un Dios que nos marca las reglas a seguir, cualquier acción dada, sea buena o mala, pasa a ser tema de debate. Y una declaración del tipo «asesinar es malo», aunque sea incontrovertible en prácticamente todos los círculos, nunca ha calado como parecen haber calado las afirmaciones sobre los planetas o las moléculas. En términos filosóficos, el problema es que eso caracteriza la clase de «hechos» que nuestras intuiciones morales pueden afrontar... si es que pueden afrontarlos.

Es posible realizar un acercamiento racional a la ética en cuanto comprendemos que el problema del bien y del mal es, en realidad, una serie de preguntas sobre la felicidad y el sufrimiento de las criaturas conscientes. Si estamos en posición de afectar a la felicidad o al sufrimiento de los demás, tenemos responsabilidades éticas hacia ellos²²⁰... y algunas de esas responsabilidades son tan trascendentes, que son objeto de leyes civiles y criminales. Si tomamos la felicidad o el sufrimiento como punto de partida, podemos ver que muchas de las cosas que preocupan a la gente en función de su moralidad, no tienen nada que ver con ésta. Es hora de que comprendamos que los crímenes sin víctimas son como las deudas sin acreedores. Ni siquiera existen²²¹. Cualquiera al que le quiten el sueño los placeres privados de otros adultos, es que tiene demasiado tiempo que perder, o algunas creencias

injustificables sobre la naturaleza del bien y del mal.

No debería preocuparnos el que gente de diferentes épocas y culturas se muestre en desacuerdo sobre cuestiones éticas, pues eso no dice absolutamente nada sobre el estatus de la verdadera moral. Imaginemos lo que sería consultar a los mejores pensadores de la Antigüedad sobre cuestiones de ciencia básica: «¿Qué es el fuego?», podríamos preguntar. O «¿Cómo se reproducen los sistemas vivos?». Y, «¿Qué son esas luces que vemos en el cielo nocturno?». Seguro que en asuntos como éstos encontraríamos una desconcertante falta de consenso. Y no es porque las mentes brillantes escasearan en el mundo antiguo, sino porque les faltarían las herramientas físicas y conceptuales necesarias para responder a preguntas de ese tipo. Su falta de consenso demostraría su ignorancia sobre ciertas verdades físicas, no que no existan esas verdades.

Si existen respuestas correctas y equivocadas a preguntas éticas, estas respuestas podemos buscarlas mejor en los tiempos actuales. Que nuestra búsqueda nos lleve a una cueva solitaria o a un laboratorio moderno no representa diferencia alguna respecto a la existencia de los hechos en cuestión. Si la ética es una verdadera esfera del conocimiento, será una esfera de progreso (y retroceso) potencial. Y en ese tipo de discurso, al igual que en otros, la tradición sólo tienen relevancia como soporte para la investigación. Cuando nuestras tradiciones no nos son de ayuda, son meros vehículos de la ignorancia. La idea de que la religión es, en cierta manera, la fuente de nuestras más profundas intuiciones éticas es absurda. En las páginas de la Biblia se extrae tanta sensación de que la crueldad es mala como la que se extrae de un texto de matemáticas que dos más dos son cuatro. Cualquiera que no albergue una rudimentaria e innata sensación de que la crueldad es mala, está incapacitado para aprenderlo leyendo; es más, la mayoría de las Escrituras contienen testimonios inequívocos de ello. Nuestras intuiciones éticas deben tener precursores en el mundo natural puesto que la naturaleza no es sólo dientes y garras ensangrentados. Hasta los monos sufren privaciones extraordinarias para no causar daño a otro miembro de su especie²²². La preocupación por los demás no es la invención de algún profeta.

El hecho de que nuestras intuiciones éticas tengan sus raíces en la biología, nos revela lo mal guiados que están nuestros esfuerzos para sumir la ética en la religión. Salvar a un niño que se ahoga no es un deber moral mayor que comprender la lógica de un silogismo. Simplemente, no necesitamos ideas religiosas que nos motiven a llevar vidas éticas. Una vez pensamos seriamente en la felicidad y el sufrimiento, descubrimos que nuestras tradiciones religiosas son tan fiables en cuestiones éticas como en asuntos científicos.

El antropocentrismo intrínseco a todos los credos no puede dejar de

parecemos increíblemente pintoresco —y, por tanto, *imposible*—, dado lo que ahora sabemos acerca del mundo natural. Sencillamente, las certezas biológicas no se corresponden con un Dios diseñador, por bueno que sea. La perversa maravilla de la evolución es que el mismo mecanismo que ha creado la increíble belleza y la diversidad del mundo viviente garantiza al mismo tiempo monstruosidad y muerte. El hijo que nace sin miembros, la mosca ciega, las especies extinguidas, no dejan de ser obra de la Madre Naturaleza sorprendida en el momento de dar vida a sus creaciones de arcilla. Ningún Dios perfecto podría mantener tales incongruencias. Vale la pena recordar que si Dios creó el mundo y todo lo que hay en él, también creó la viruela, la peste y la filariasis. Cualquiera que desencadenase intencionadamente tales horrores sobre la Tierra sería aniquilado por sus crímenes.

Es preferible no consultar sobre temas de ética con la deidad que hace miles de años acechaba en los desiertos de Oriente Medio, y que parece haberlos abandonado a un constante derramamiento de sangre en su nombre. Es más, resultaría tarea bastante odiosa juzgarla por sus actos. Bertrand Russell &e el primero que lo dijo: «Aparte de una convicción lógica, para mí hay algo extraño en la evaluación ética de los que creen que una deidad omnipotente, omnisciente y benevolente, ha preparado el terreno durante muchos millones de años en los que sólo ha habido nebulosas sin vida para considerarse adecuadamente recompensado por la aparición de Hitler, Stalin y la bomba atómica»²²³. Es una observación devastadora que no admite réplica alguna. En vista de las obvias insuficiencias de Dios, los piadosos han sostenido por regla general que no se pueden aplicar normas terrestres al creador del universo. Este argumento pierde su fuerza en cuanto nos damos cuenta de que ese creador, que clama estar por encima del juicio humano, está claramente gobernado por pasiones humanas: celos, ira, sospecha y ansia de dominio. Un estudio exhaustivo de nuestros libros sagrados revela que el Dios de Abraham es un tipo ridículo —caprichoso, petulante y cruel— y alguien para el que cualquier alianza es poca garantía de salud o felicidad²²⁴. Si éstas son las características de Dios, entonces los peores de entre nosotros hemos sido creados más a su imagen y semejanza de lo que podríamos haber supuesto nunca.

El problema de reivindicar a un Dios omnipotente y omnisciente frente al mal (lo que tradicionalmente se llama el problema de la teodicea), es insuperable. Quienes aseguran haberlo superado recurriendo a nociones del libre albedrío y demás incoherencias, sencillamente han acumulado mala filosofía sobre mala ética²²⁵. Llegará un momento en el que reconoceremos lo obvio: la teología es poco más que una rama de la ignorancia humana. Pura ignorancia

con alas.

La ética y las ciencias mentales

La relación entre la ética y la comprensión científica de la consciencia, aunque rara vez se hace, resulta ineludible porque las demás criaturas sólo se convierten en objeto de nuestra preocupación ética cuando les atribuimos consciencia (aunque sólo sea consciencia *potencial*). Que la mayoría de nosotros no sienta obligaciones éticas hacia una piedra —no procuramos tratarla con amabilidad, no nos aseguramos de que no sufra excesivamente—, puede derivarse del hecho de que no creemos que nadie *sea* como una piedra²²⁶. Mientras la ciencia de la consciencia aún forcejea por nacer, para nuestros propósitos basta con hacer notar que el problema de establecer obligaciones éticas con animales no humanos (así como con humanos que han sufrido heridas neurológicas, fetos, blastocitos, etc.), exige que comprendamos mejor la relación entre mente y materia. ¿Sufren los grillos? Doy por hecho que si esta pregunta está coherentemente construida y que tiene una respuesta, al margen de que estemos en disposición de responderla nosotros mismos.

Éste es el punto en el que nuestras nociones sobre mente y materia influyen directamente nuestras nociones sobre el bien y el mal. Debemos recordar que la práctica de la vivisección dio nueva vida a ciertos errores de la filosofía mental, como el de Descartes, esclavo de los dogmas cristianos y de la física mecánica, al declarar que todos los animales no humanos eran simples autómatas desprovistos de alma y, por tanto, insensibles al dolor²²⁷. Uno de sus contemporáneos describió las consecuencias inmediatas de esta visión:

Los científicos administraban terribles palizas a los perros con absoluta indiferencia y se burlaban de quienes se apiadaban de las pobres criaturas como si sintieran dolor. Decían que los animales eran como relojes; y que los gritos que emitían al ser golpeados, eran el ruido de unos pequeños muelles, pero que el cuerpo en sí no sentía nada. Clavaban a los animales en una tabla por sus cuatro patas para viviseccionarlos y observar la circulación de la sangre, que era gran objeto de controversia²²⁸.

El chauvinismo cognitivo de esta clase no sólo &e un problema para los animales. La duda de los exploradores españoles sobre si los indígenas sudamericanos tenían «alma» debió contribuir a la crueldad con la que éstos

fueron tratados durante la conquista del

Nuevo Mundo. Admitámoslo, cuesta determinar lo bajo que llegan nuestras responsabilidades éticas en el árbol filogenético. Nuestras intuiciones sobre la consciencia de los animales se ven influidas por numerosos factores, muchos de los cuáles probablemente no son conscientes. Por ejemplo, las criaturas que no tienen expresiones faciales —o rostro, ya puestos— son más difíciles de incluir en el círculo de nuestra preocupación moral. Parece que, mientras no comprendamos mejor la relación entre cerebro y mente, nuestros juicios sobre el posible alcance del sufrimiento animal seguirán siendo relativamente ciegos y dogmáticos²²⁹.

Es muy probable que llegue una época en la que conseguiremos una detallada comprensión a nivel cerebral de lo que son la felicidad humana y los propios juicios éticos²³⁰. Si desórdenes genéticos o medioambientales pueden ocasionar defectos en la visión del color, también pueden suscitar problemas en nuestros circuitos éticos y emocionales. Decir que una persona es «ciega a los colores» o «acromatópsica» sería dar una definición correcta del estado de las pautas visuales de su cerebro, mientras que decir que es un «malvado sociópata» o que «no tiene fibra moral» es desesperadamente acientífico. Esto cambiará casi con toda seguridad. Si hay que descubrir alguna verdad sobre cómo actúan los seres humanos para hacer que la vida de los demás sea feliz o desgraciada, esa verdad será ética²³¹. Una comprensión científica de la conexión entre las intenciones, las relaciones humanas y los estados de felicidad nos diría mucho sobre la naturaleza del bien y del mal, así como sobre la forma de responder adecuadamente a las transgresiones morales de los demás. Resulta razonable creer que una investigación centrada en la esfera moral, forzaría implicaría a nuestros diversos sistemas de creencias, como también lo haría con las demás ciencias... es decir, entre las que sean más adecuadas para esta tarea²³². Que se haya logrado tan poca coincidencia de creencias en la ética puede atribuirse a que se trabaja con muy pocos hechos (es más, aún debemos estar de acuerdo en la mayoría de los criterios básicos para estimar que un hecho ético es un hecho). ¡Hay tantas conversaciones pendientes, tantas intuiciones abortadas, tantas discusiones por ganar...! Y todo esto lo explica nuestra dependencia de los dogmas religiosos. La mayoría de nuestras religiones respalda la investigación sobre la verdadera moral como respalda la investigación científica. Es un problema que sólo podrá solucionarse estableciendo nuevas reglas para el discurso. ¿Cuándo & la última vez que se criticó a alguien por «no respetar» las creencias sin base en física o historia manifestadas por otra persona? Las mismas

reglas deberían aplicarse también a toda creencia ética, espiritual y religiosa. Hay que concederle el mérito a Christopher Hitchens por condensar, en una sola frase, un principio de discurso que bien podría interrumpir nuestro descenso hacia el abismo: «Lo que puede ser afirmado sin pruebas, también puede ser descartado sin pruebas». Recemos porque miles de millones de nosotros estemos de acuerdo con él²³³.

Comunidades morales

La noción de comunidad moral resuelve algunas paradojas de la conducta humana. ¿Cómo es que, al fin y al cabo, un guardia nazi podía volver a casa todos los días de su trabajo en los crematorios y ser un amante padre de familia? La respuesta es sorprendentemente sencilla: los judíos que torturaba y mataba durante todo el día no eran objetos de su preocupación moral. No sólo eran ajenos a su comunidad moral, sino también antitéticos con ella. Sus creencias sobre los judíos lo vacunaban contra unas simpatías humanas naturales que, de otro modo, le hubiesen impedido tal conducta.

Por desgracia, la religión lanza sobre este terreno más sombras que luces. La fe, más que encontrar razones para una solidaridad humana, nos ofrece una solidaridad nacida de ficciones tribales. Como hemos visto, la religión es uno de los grandes limitadores de la identidad moral, dado que la mayoría de los creyentes se diferencian a sí mismos, en términos morales, de aquellos que no comparten su fe. Ninguna ideología es tan elocuente en lo que divide a una comunidad moral de otra. Una vez alguien acepta la premisa sobre la que se construye la mayoría de las identidades religiosas, el siguiente paso natural es marginar de su preocupación moral a los que no comparten estas premisas. No hace falta decir que el sufrimiento de quienes están destinados al infierno nunca será tan moralmente problemático como el sufrimiento de los justos. Si hay gente incapaz de ver la sabiduría y la santidad de mi religión, si sus corazones están tan cegados por el pecado, ¿por qué voy a preocuparme si son maltratados? Han sido maldecidos por el mismo Dios que creó el mundo y todas las cosas. Su búsqueda de la felicidad estaba condenada desde el principio.

Una vez nos comprometemos a encontrar el origen racional de nuestra ética, aparecen nuevos problemas. Y descubrimos lo difícil que es trazar en forma de principios las fronteras de nuestra preocupación moral. Por ejemplo, está claro que nuestro único criterio no puede ser la susceptibilidad al dolor. Como ha observado Richard Roety: «Si todo lo que importase fuera el dolor,

habría sido tan importante proteger a los conejos de los zorros como proteger a los judíos de los nazis»²³⁴. ¿En virtud de qué nos hemos convencido de no intervenir en beneficio de los conejos? La mayoría sospechamos que los conejos no son capaces de experimentar felicidad o sufrimiento a escala humana, pero puede que estemos equivocados. Y en el supuesto de haber subestimado la subjetividad de los conejos, nuestra posición ética hacia ellos no experimentará cambios. Por cierto, aquí subyace una respuesta racional al debate sobre el aborto: muchos consideramos que, en su primer trimestre, los fetos humanos son más o menos como los conejos, y les hemos imputado una capacidad tan limitada de felicidad y de sufrimiento que no les otorga el estatus de ser completo dentro de nuestra comunidad moral. Esto parece bastante razonable en la actualidad, y sólo futuros descubrimientos científicos podrían refutar esta intuición.

No sé cómo responder al problema de especificar los criterios para la inclusión de algo en nuestra comunidad moral... aparte de que, cualquier respuesta que demos reflejará nuestro sentido de la posible subjetividad de las criaturas en cuestión. Hay respuestas claramente erróneas. Por ejemplo, no podemos limitarnos a decir entran todos los seres humanos, y los animales no. ¿Cuál es nuestro criterio para definir la humanidad? ¿El ADN? ¿Es que una sola célula humana está por encima de toda una manada de elefantes? El problema es que cualquier atributo que utilicemos para diferenciar a hombres de animales — inteligencia, uso del lenguaje, sentimientos morales, etc. etc.— sirve también para diferenciar a unos seres humanos de otros. Si las personas son para nosotros más importantes que los orangutanes porque las primeras pueden articular verbalmente sus intereses, ¿por qué la gente que puede articularlos mejor no es más importante que los que no saben hacerlo? Y, ¿qué ocurre con todos los que sufren afasia? Tendríamos que excluirlos de nuestra comunidad moral. Encuentra un orangután en Borneo que pueda quejarse de su familia y desplazará a una persona o dos de nuestro bote salvavidas.

El demonio del relativismo

En el capítulo dos vimos que, para que nuestras creencias funcionen con lógica —es más, para que sean realmente *creencias*—, también deben representar fielmente estados del mundo. Eso sugiere que algunos sistemas de creencias parecerían más dignos de confianza que otros porque contarían con más datos procedentes de la experiencia y harían mejores predicciones sobre

acontecimientos futuros. Y, aún así, muchos intelectuales tienden a hablar como si lo ocurrido en el último siglo de racionalización occidental hubiera colocado más o menos a todas las visiones del mundo en igualdad de condiciones. Nadie posee realmente la *verdad* sobre aquello en lo que cree; sólo señalar que una comunidad de semejantes a él creen lo mismo. Los terroristas suicidas que se hacen estallar no son necesariamente *malos* en términos absolutos; sólo nos lo parecen desde nuestra perspectiva pueblerina de cultura occidental. Agrega una pizca de Thomas Kuhn a esa receta y todo el mundo estará de acuerdo en que nunca llegaremos a saber cómo es realmente el mundo, porque cada generación de científicos reinventa las leyes de la naturaleza para que coincidan con sus propios gustos. Las convicciones de este tipo suelen llevar el nombre de «relativismo» y parecen ofrecer fundamentos para no decir nada demasiado crítico sobre las creencias de los demás. Pero la mayoría de las formas de relativismo —incluida la moral relativista, que parece aquí especialmente adecuada— son absurdas. Y peligrosas. Algunos pueden pensar que resulta irrelevante preguntarse si los nazis estaban *equivocados* en términos éticos o si simplemente no nos gustaba su estilo de vida. No obstante, a mí me parece que la creencia de que algunos puntos de vista son realmente mejores que otros, explota un conjunto diferente de recursos morales e intelectuales. Son recursos que necesitamos desesperadamente si queremos oponernos y, finalmente, intentar derribar la ignorancia y el tribalismo reinantes en nuestro mundo.

La réplica al relativismo es simple, porque la mayoría de los relativistas contradicen su tesis en el mismo momento de proclamarla. Tomemos el caso del relativismo respecto a la moralidad: los relativistas morales suelen creer que toda práctica cultural debe de ser respetada en sus propios términos, que los practicantes de los diversos barbarismos que persisten en el planeta no pueden juzgarse desde una perspectiva occidental, como tampoco juzgar a la gente del pasado según los estándares actuales. Aún así, en su enfoque de la moralidad se oculta una reivindicación implícita que no es relativa sino absoluta. La mayoría de los relativistas morales creen que la tolerancia de la diversidad cultural es mejor que una rotunda intolerancia. Esto podría resultar razonable, pero conlleva una reivindicación global sobre cómo deberían vivir todos los seres humanos. El relativismo moral, cuando se usa como herramienta racional para tolerar la diversidad, es contradictorio en sí mismo.

No obstante, hay una versión más sofisticada de esta línea de pensamiento que no puede desecharse tan fácilmente y que suele recibir el nombre de «pragmatismo» y su portavoz más elocuente es, sin duda, Richard Rorty²³⁵. Aunque Rorty no es un nombre muy familiar, su trabajo ha tenido una gran influencia en nuestro discurso y supone un buen refugio para las sombras del

relativismo. Para alcanzar un consenso global en cuestiones de ética —y decir, por ejemplo, que lapidar a las mujeres adúlteras es *realmente malo* en un sentido absoluto—, hay que encontrar razones profundas para rechazar el pragmatismo. Al hacerlo, nos descubriremos en posición de realizar fuertes reivindicaciones multiculturales sobre la sensatez de varios sistemas de creencias, así como sobre el bien y el mal.

La premisa básica del pragmatismo es que, por mucho que lo intentemos, la aceptación de nuestras ideas no puede colocarse en el dorado estándar de correspondencia con la realidad. Llamar a este alegato «verdad», es limitarse a alabarlos por su funcionamiento dentro de algunas áreas del discurso, no por su relación con el Universo en su totalidad. Desde el punto de vista del pragmatismo, la noción de que nuestras creencias podrían «corresponder con la realidad» es absurda. Las creencias son simplemente herramientas para poder funcionar en el mundo. ¿Se corresponde un martillo con la realidad? No. Sólo ha demostrado ser útil para ciertas tareas. Es lo que nos han dicho que ocurre con las «verdades» sobre la biología, la historia o cualquier otro campo. Para el pragmático, la utilidad de una creencia triunfa sobre todas las demás preocupaciones, incluso sobre la de la coherencia²³⁶. Si una lectura literal de La Biblia te funciona los domingos, mientras el agnosticismo te es más útil un lunes de oficina, no hay razón para preocuparse sobre las contradicciones resultantes en tu visión del mundo. No son exigencias incompatibles en las distintas formas de enfrentarse al mundo, sino una adecuación cada caso.

Si todo esto puede parecer muy académico, sería interesante hacer notar que Sayyid Qutb, el filósofo favorito de Osama bin Laden, creía que el pragmatismo supondría la muerte de la civilización norteamericana. Pensó que, en palabras de Berman, «minaría la capacidad norteamericana para rechazar a sus enemigos»²³⁷. Puede que haya cierta parte de verdad en esa afirmación. El pragmatismo, en un choque de civilizaciones, no parece ser muy pragmático. Perder la convicción de que tienes la razón —sobre *lo que sea*— parece una receta para el caos del Fin de los Días imaginado por Yeats: cuando «los mejores carecen de toda convicción, los peores están llenos de apasionada intensidad». Creo que el relativismo y el pragmatismo ya han hecho mucho para confundir nuestra forma de pensar en ciertos temas, muchos de los cuales tienen una relevancia más que pasajera para la supervivencia de la civilización.

En términos filosóficos, el pragmatismo puede ser directamente opuesto al *realismo*. Para los realistas, nuestras declaraciones sobre el mundo serán «verdaderas» o «falsas», no sólo en virtud de cómo funcionan entre la confusión de nuestras demás creencias o en referencia a un criterio ligado a la cultura, sino

porque, simplemente, la realidad es un camino seguro, independiente de nuestros pensamientos²³⁸. Los realistas creen que hay verdades en el mundo que pueden exceder a nuestra capacidad de conocerlas, hechos que existen independientemente de que podamos verlos o no. Ser un realista ético implica creer que en la ética hay verdades esperando a ser *descubiertas*, como pasa en la física,... por eso podemos tener razón o estar equivocados en lo que creemos de ellas²³⁹.

Según los pragmáticos como Rorty, el realismo está condenado porque no hay forma de comparar nuestra descripción de la realidad con la parte de la realidad *no descrita*. Como dice Jürgen Habermas: «dado que la certeza de las creencias sólo puede justificarse con la ayuda de otras creencias, no podemos liberarnos del círculo mágico de nuestro idioma»²⁴⁰. Es una tesis muy inteligente, pero, ¿es cierta? El hecho de que el lenguaje sea el medio por el cuál representamos y comunicamos nuestro conocimiento no nos dice nada sobre las posibilidades *per se* del conocimiento no mediato. El hecho de que *cuando hablamos* sobre cualquier tema todas las experiencias estén mediatizadas por el lenguaje (esto es una tautología) no significa que todo lo cognitivo, y de ahí todo conocimiento, sea interpretativo. Si fuera posible conocer con exactitud cualquier faceta de la realidad —por ejemplo, si ciertos místicos tuvieran razón al creer que disfrutaban de un conocimiento inmediato de verdades trascendentales—, el pragmatismo estaría equivocado, en el sentido *realista*. El problema de los pragmáticos es que esa posición mística tiene muchas posibilidades de estar equivocada, buenas oportunidades de ser correcta. El problema es que, al margen de que ese místico esté equivocado o no, sólo puede equivocarse o no de una forma realista. El pragmatismo se enfrenta a la idea de que podemos conocer la realidad de una forma directa, y establece una afirmación *realista* sobre los límites del conocimiento humano. El pragmatismo recurre a una negación realista de la posibilidad del *realismo*. Y, al igual que los relativistas, los pragmáticos parecen llegar a una contradicción antes de empezar. Para no matar al lector de aburrimiento, he relegado a una larga nota a pie de página una argumentación más exhaustiva a lo largo de esta línea de pensamiento²⁴¹.

Relativistas y pragmáticos creen que la verdad sólo es cuestión de consenso. Sin embargo, creo que ha quedado claro que, mientras que el consenso entre mentes similares puede ser el arbitro final de la verdad, en cambio no puede *constituirla*. Es bastante concebible que todos puedan ponerse de acuerdo en cómo es el mundo y, aún así, estar equivocados, y también es concebible que una sola persona pueda tener razón frente a una oposición unánime. Desde un punto de vista realista, es posible (aunque improbable) que una sola persona o

cultura tenga el monopolio de la verdad.

Por tanto, podría parecer que nada se interpone en nuestra presunción de que nuestras creencias sobre el mundo puedan corresponder en mayor o menor grado a la forma en que es el mundo. Sea cierto o no, siempre estaremos en posición de poder autentificar finalmente tal correspondencia. Dado que probablemente existan verdades por conocer sobre cómo pueden ser felices los miembros de nuestra especie, también lo será que existen verdades por conocer sobre la ética. Decir que nunca nos pondremos de acuerdo en todo lo referente a la ética es como decir que nunca nos pondremos de acuerdo en todo lo referente a la física. En ningún caso, la indefinición de nuestra investigación sugiere que no existan hechos por conocer, o que algunas de las respuestas que tenemos a mano no sean mejores que otras. Mientras no se conozcan más hechos, la mejor pauta intelectual es el respeto a la *diversidad* de nuestras visiones éticas.

Intuición

Uno no puede ir muy lejos con los teóricos de la moral sin oír hablar de que tenemos una «intuición moral», ya sea para exaltarla o condenarla. La razón para esta última actitud es que, en los discursos filosófico y científico, el término «intuición» siempre ha arrastrado el aroma de lo impropio. Al haber caído regularmente en desgracia por su aparición en coloquialismos tales como «la intuición femenina» (refiriéndose a algo psíquico) o al contrastar directamente con «la razón», la intuición parece ahora conjurar todo lo empalagoso e irracional que existe fuera del ámbito universitario. La única, y sorprendente, excepción a esta regla se encuentra entre los matemáticos, que parecen hablar de sus intuiciones sin el menor embarazo, con el tono de turistas que viajan a exóticos lugares del mundo desarrollado y a los que se oye comentar en el desayuno los contratiempos de su colon. Pero, por lo que sabemos, los matemáticos sí viajan a lugares muy exóticos. También vale la pena hacer notar que muchos de ellos admiten ser filósofos platónicos, sin sentir ninguna necesidad aparente de solicitar a un filósofo profesional que le exorcize la intuición.

A pesar de su estigma, «la intuición» es un término del que no podemos prescindir, por ser el constituyente más básico de nuestra facultad de comprensión. Y si esto sea cierto en cuestiones éticas, no lo es menos en las científicas. Cuando no podemos seguir avanzando en nuestro conocimiento de algo que, sabemos, va más allá, el salto que resta hasta la solución lo damos

intuitivamente. La tradicional oposición entre razón e intuición es falsa: la razón es, en sí misma, intuitiva hasta la médula, y cualquier forma de valorar lo «razonable» o «lógico» de una propuesta requiere de la intuición. Oímos muy a menudo a científicos y filósofos admitir que algo es un «hecho básico»: es decir, un hecho que no admite simplificaciones. Tampoco es que los científicos sientan la más mínima tentación de poner en duda la cuestión del porqué los acontecimientos físicos tienen causas, Es así y basta. Preguntarle a un contable el por qué de un hecho básico es como preguntarle cómo sabemos que dos más dos son cuatro. Los científicos presuponen la validez de ese «hecho básico»... y, de hecho, así debe ser.

Creo que el argumento es obvio: no podemos salir de la oscuridad sin dar un primer paso. Y la razón, si es que comprende algo, comprende este axioma sin saber cómo. No obstante, la confianza en la intuición no debería de ser más incómoda para un ético de lo que lo es para un físico. Todos tiramos del mismo carro.

También es cierto que sabemos que nuestras intuiciones pueden fallar. Es más, hay razonamientos que a primera vista no parecen muy «razonables». Cuando se pregunta cuál sería el grosor de un periódico si pudiera doblarse sobre sí mismo cien veces seguidas, la mayoría imaginamos algo del tamaño de un ladrillo. No obstante, un poco de aritmética elemental nos dice que un objeto así sería tan grueso como todo el Universo conocido. Si algo hemos aprendido en los últimos dos mil años es que, a veces, lo que una persona siente razonable necesita algo de ayuda para ser válido.

O consideremos la poco fiable intuición contenida en el refrán «Quien a los suyos se parece, en nada desmerece»... lleno de complacencia y otras obvias afrentas a la razón. ¿Es razonable creer, como parecen creer muchos chinos, que el vino mezclado con huesos pulverizados de tigre incrementa la virilidad? No, no lo es. ¿Podría llegar a ser razonable? Claro que podría. Sólo hace falta realizar un estudio bien hecho, controlado, estableciendo una correlación significativa entre los huesos pulverizados de tigre y las proezas sexuales humanas. ¿Esperaría una persona razonable encontrar tal correlación? No parece muy probable. Pero de encontrarse, la razón se vería obligada a renegar de su actual posición: creer que los chinos están destruyendo sin motivo una especie animal maravillosa.

Pero, debemos resaltar que la única forma en que podemos criticar el contenido intuitivo del pensamiento mágico es recurriendo al contenido intuitivo del pensamiento racional. «¿Estudio controlado?», «¿Correlación?». ¿Por qué nos persuaden esos criterios? ¿No es «obvio» que si una causa del incremento de la potencia sexual no excluye a otra —el efecto placebo, el autoengaño, los

factores medioambientales, las diferencias de salud entre los sujetos, etc.—, se fallará aislando únicamente la variable del efecto de los huesos pulverizados de tigre en el cuerpo humano? Sí, es tan obvio como un puñetazo en un ojo. ¿Por qué es obvio? Otra vez nos topamos con lo fundamental. Como dijo Wittgenstein: La pala ha tocado piedra.

El hecho de que debamos confiar en ciertas intuiciones para responder a cuestiones éticas no sugiere en lo más mínimo que haya algo insustancial, ambiguo o culturalmente contrario en la verdad ética. Como en cualquier otro campo, hay espacio para la disensión inteligente a la hora de decidir lo que es correcto o equivocado, pero la disidencia inteligente también tiene sus límites. Los que creen que la Tierra es plana no son geógrafos que disienten; los que niegan que el Holocausto tuvo lugar no son historiadores que disienten; los que creen que Dios creó el Universo en el año 4004 a. de C. no son cosmólogos que disienten; y veremos que los que practican actos de barbarie como «matar por honor» no son éticos que disienten. El hecho de que la buenas ideas se acepten intuitivamente no hace más respetables a las malas.

Ética, identidad moral e interés personal

Mientras nuestras preocupaciones éticas están forzosamente ligadas a la comprensión de que los demás experimentan felicidad y sufrimiento, la ética es más que el simple conocimiento de que no estamos solos en el mundo. Dado que la ética nos importa, también deberían importarnos la felicidad y el sufrimiento de los demás. Y, de hecho nos importan, pero, ¿por qué?

Un estricto reduccionismo no parece revelarnos muchas cosas sobre la ética. Y, por supuesto, lo mismo puede decirse de la mayoría de los fenómenos de alto nivel. El comportamiento económico sobreviene forzosamente en el comportamiento de los átomos, pero la física de partículas no nos acerca a la comprensión de la economía. Campos como la teoría de juegos y la biología evolutiva, por ejemplo, aportan elementos plausibles sobre las raíces de lo que en la literatura científica tiende a llamarse llamar «conducta altruista», pero no deberíamos esperar demasiado de ello. El descubrimiento de que la Naturaleza parece habernos seleccionado por nuestras intuiciones éticas, sólo es relevante porque desmiente la ubicua falacia de que esas intuiciones son, de algún modo, producto de la religión. Pero la Naturaleza nos ha seleccionado por muchas cosas que habríamos hecho bien dejando atrás, allá en las junglas de África. Por ejemplo, la práctica de la violación pudo, en cierto momento, haber otorgado una

ventaja adaptativa a nuestra especie... y en el mundo natural podemos encontrar a violadores de todas formas y tamaños (delfines, orangutanes, chimpancés, etc.). ¿Eso hace que la violación sea menos objetable en la sociedad humana? Aunque concedamos que, cómo somos humanos, resulta inevitable cierto número de violaciones, ¿por qué es distinto a decir que cierto número de cánceres son inevitables? En todo caso, aún seguimos intentando curar el cáncer.

Decir que algo es «natural» o ha otorgado una ventaja adaptativa a nuestra especie no es decir que es «bueno» en el sentido requerido de que contribuye a la felicidad humana en el presente²⁴². Admitámoslo, el problema de definir lo que cuenta como felicidad y qué formas de felicidad deberían suplantar a otras, es complicado... pero también lo es todo problema digno de ser meditado. Sólo debemos admitir que nos preocupa la felicidad y el sufrimiento de los seres sensibles (incluidos nosotros mismos), y el campo que toca esas preocupaciones es el de la ética, para descubrir que mucho de lo que es «natural» en la naturaleza humana está reñido con lo que es «bueno». Apelar a la genética y a la selección natural no nos llevará muy lejos, porque la Naturaleza no nos ha adaptado para hacer algo más que procrear. Desde el punto de vista evolutivo, lo mejor que una persona puede hacer con su vida es tener tantos hijos como le sea posible. Como observa Stephen Pinker, si tomamos un punto de vista genético sobre el mundo, «los hombres deberían hacer cola en los bancos de esperma y las mujeres desear que sus óvulos fueran extraídos y donados a las parejas no fértiles»²⁴³. Al fin y al cabo, desde el punto de vista de mi genoma, no hay nada tan gratificante como saber que he sido el padre de miles de niños con los que no tengo ninguna responsabilidad financiera. No hace falta decir que éste no es el sistema que utilizamos la mayoría de nosotros para buscar la felicidad en el mundo.

Los componentes de esa mayoría no somos egoístas en el estricto sentido del término. Nuestro egoísmo se extiende sólo a aquellos con los que nos sentimos moralmente identificados: desde la familia y los amigos a los compañeros de trabajo, y hasta a los seres humanos y los animales en general. Como escribió Jonathan Glover: «Nuestras relaciones con los seres queridos erosionan el interés personal egoísta. Esposos, viudas, amantes, padres, hijos y amigos hacen que se difominen las fronteras del egoísmo. Francis Bacon decía justamente que las personas con hijos entregan rehenes a la fortuna. Y no podemos evitar que otras formas de amistad y amor nos vuelvan también rehenes... el estricto interés personal se ve desestabilizado»²⁴⁴.

Tratar éticamente a los demás es actuar atentos a su felicidad y sufrimiento. Es, como observó Kant, tratarlos como fines en sí mismos y no como medios

para un fin ulterior. Aquí convergen muchas reglas éticas —el imperativo categórico de Kant, el mandato de Jesucristo—, pero los hechos básicos son que experimentamos felicidad o sufrimiento, encontramos otros seres en el mundo y nos damos cuenta de que también ellos experimentan felicidad y sufrimiento, descubrimos que el «amor» es una cuestión de desear que los demás experimenten más felicidad que sufrimiento, y la mayoría de nosotros llegamos a sentir que el amor es más conductor de la felicidad que el odio. Es un círculo que nos une los unos a los otros: todos queremos ser felices. El sentimiento social del amor es una de las mayores fuentes de nuestra felicidad, y el amor presupone que debemos preocuparnos por la felicidad de los demás. Descubrimos que podemos ser egoístas juntos.

Esto es únicamente un esbozo, pero sugiere un claro vínculo entre ética y emociones humanas positivas. El hecho de que queramos que la gente que amamos sea feliz, y que son felices si los amamos, es una observación empírica. Este tipo de observaciones es la materia en la que se basa esta nascente ciencia. ¿Y la gente que no ama a los demás, que no encuentra valor en ello y aún así afirma ser completamente feliz? ¿Existe ese tipo de gente? Quizá sí. ¿Contradice esto el enfoque realista de la ética? Tanto como las dudas que despierta la incapacidad de comprender la teoría de la relatividad en relación a la física moderna. Hay quienes no le encuentran ni pies ni cabeza a la afirmación de que el paso del tiempo es relativo, dependiendo del marco de referencia. Esto les impide tomar parte en cualquier discusión seria sobre física. La gente que es incapaz de ver la relación entre amor y felicidad puede encontrarse en la misma posición respecto a la ética. Las diferencias de opinión no suponen un problema para el realismo ético.

Consideremos la práctica de «matar por honor» que pervive en casi toda África, Oriente Medio y el sureste asiático. Vivimos en un mundo donde mujeres y niñas son asesinadas regularmente por sus parientes masculinos si éstos se enteran de cualquier indiscreción sexual por su parte, desde hablar con un hombre sin permiso a ser víctima de una violación. La cobertura de estas atrocidades en los medios de comunicación occidentales suele referirse a estas prácticas como «tribales», aunque sucedan casi invariablemente en un contexto musulmán. Es irrelevante llamar «tribales» o «religiosas» a creencias que inspiran estas conductas; el problema deriva de lo que los hombres de esas sociedades creen que es la vergüenza y el honor, y el papel que juegan en él la mujer y la sexualidad femenina.

Una consecuencia de estas creencias &e promover la violación como arma

de guerra. No hay duda de que existen motivos más materiales y menos estratégicos para que los soldados cometan violaciones en masa, pero es innegable que las creencias masculinas sobre el «honor» han sido un brillante instrumento de opresión psicológica y cultural. La violación se ha convertido en un medio a través del cuál se utilizan y aprovechan los tabúes de una comunidad para rendirla desde dentro. Consideremos las violaciones sistemáticas de mujeres bosnias por parte de serbios: podría pensarse que como muchos de los compañeros masculinos de estas mujeres no podían evitar acabar muertos, sería razonable admitir que las mujeres tampoco podían evitar el ser violadas. Pero estos vuelos de la inteligencia ética no tiene lugar habiendo de por medio una cantidad suficiente de creencias injustificadas: en este caso, la de la naturaleza intrínsecamente pecaminosa de las mujeres, la importancia de la virginidad antes del matrimonio y la vergüenza de ser violadas. No hace falta decir que el occidente cristiano tiene un pedigrí reconocido en fallos similares. San Agustín, por ejemplo, al medir la estatura moral de las vírgenes violadas por los godos, se preguntaba si no habrían sido «excesivamente engreídas en (su) integridad, continencia y castidad». Quizá habrían sufrido «alguna enfermedad oculta que podría haberlas inducido a su actitud orgullosa y despectiva, de no haberse visto sujetas a la humillación que cayó sobre ellas»²⁴⁵. En otras palabras, que a lo mejor se lo merecían²⁴⁶.

Con las creencias adecuadas sobre el «honor», un hombre desearía desesperadamente matar a su hija al descubrir que ha sido violada. Y es de esperar que ese mismo ángel de compasión visite también a sus hermanos. Tales asesinatos son corrientes en países como Jordania, Egipto, Líbano, Pakistán, Irak, la franja de Gaza y la Franja Oeste²⁴⁷. En algunas partes del mundo, una mujer violada lleva la vergüenza a su familia. Afortunadamente, esta vergüenza no es indeleble y puede lavarse rápidamente con sangre. El ritual subsiguiente es, inevitablemente, de baja tecnología, puesto que ninguna de estas sociedades ha ideado un sistema que administre inyecciones letales en castigo a los crímenes que manchan de vergüenza a una familia. Así pues, a la chica le cortarán la garganta, la empaparán de gasolina y le prenderán fuego, o simplemente le pegarán un tiro. Las penas de prisión para los hombres, en caso de que sean acusados y juzgados, serán invariablemente cortas. Muchos, incluso serán considerados héroes por sus comunidades.

¿Qué podemos decir acerca de esta conducta? ¿Podemos asegurar que los hombres de Oriente Medio, criminalmente obsesionados con la pureza sexual femenina, en realidad aman menos a sus esposas, hijas y hermanas que los hombres europeos o americanos? Claro que podemos. Y lo realmente increíble

sobre esta parte de nuestro discurso es que tal alegato no sólo es controvertido, sino *impronunciable* en la mayoría de contextos.

¿Dónde está la prueba de que esos hombres son menos capaces de amar que el resto de nosotros? Bueno, ¿dónde estaría la prueba si una persona se comportara así en nuestra propia sociedad? ¿Dónde está la prueba de que la persona que disparó contra JFK en el fondo no quería hacerlo? Todas las pruebas que necesitamos están en el registro de admisiones del depósito de cadáveres. Sabemos cómo funciona la palabra «amor» en nuestro discurso: todos nos hemos enamorado, no hemos sabido corresponder a ese amor y, en ocasiones, hemos sentido su antítesis. Aunque no alberguemos la menor simpatía por la noción del «honor», sabemos que los asesinos apelan a ese honor... y que ese «honor» no consiste precisamente en expresar amor por sus mujeres. Por supuesto, matar por honor sólo es una faceta de ese terrible kaleidoscopio que es la imaginación masculina poco instruida: las dotes e incineración de las novias, el infanticidio femenino, los ataques con ácido, la mutilación genital femenina, la esclavitud sexual... éstas y otras alegrías son las que esperan a las pobres mujeres en muchas partes del mundo. No hay duda de que ciertas creencias son incompatibles con el amor, y la noción del «honor» es una de ellas.

¿Qué es el amor? Pocos nos sentiríamos tentados a consultar un diccionario en busca de una respuesta. Deseamos que aquellos que amamos sean felices y sentimos compasión por su sufrimiento. Cuando el amor es realmente efectivo —es decir, que lo sentimos *realmente* y no sólo lo imaginamos— no podemos evitar querer compartir la alegría y la angustia de los que amamos. La disposición del amor presupone la pérdida de nuestro ensimismamiento, al menos hasta cierto punto... y ésta es seguramente una de las pistas del porqué resulta tan agradable ese estado mental. La mayoría de nosotros encontramos que cortarle el cuello a una chica después de haber sido violada no cuadra muy bien con esos sentimientos.

En este punto, habrá muchos antropólogos que querrán incluir la importancia del contexto cultural. Dirán que esos asesinos no son asesinos en el sentido habitual del término, sino hombres normales, incluso cariñosos, que se han convertido en marionetas de sus costumbres tribales. Llevando esto a su conclusión lógica, se sugiere que cualquier conducta es compatible con cualquier estado mental. Quizá haya una cultura que espera que despellejes a tu hijo recién nacido como expresión de tu «amor» por él; pero esta conducta es sencillamente incompatible con el amor tal como lo concebimos, a menos que todo el mundo en esa cultura quiera ser despellejado vivo. El mandato de Jesucristo resume muchas de nuestras intuiciones. Tratamos a los que amamos de la forma en que más o menos quisiéramos ser tratados nosotros. Los asesinatos por honor no

parecen entrar en la costumbre de pedir a los demás que se rocíen de gasolina y se prendan fuego.

Cualquier cultura que críe hombres y niños dispuestos a matar a mujeres desafortunadas en lugar de consolarlas, es una cultura que ha retrasado el crecimiento del amor. Tales sociedades suelen fracasar cuando intentan enseñar a los suyos otras muchas cosas...como, por ejemplo, leer. El no aprender a leer no es otro estilo de alfabetización, y no aprender a ver a los demás como fines en sí mismos, no es otro estilo de ética. Es una *falta* de ética. ¿Cómo podemos animar a otros seres humanos a extender sus simpatías morales más allá de sus estrechas limitaciones? ¿Cómo podemos aprender a ser simples seres humanos, libres de identidades nacionales, éticas o religiosas? Podemos ser razonables. La propia naturaleza de la razón funde los horizontes cognitivos y morales. La razón es, ni más ni menos, el guardián del amor.

Moralidad y Felicidad

La relación entre moralidad y felicidad parece clara, aunque parece haber más hincapié en ser feliz que en ser moral. No hay motivos para pensar que una persona que nunca miente, engaña o roba tenga garantizado ser más feliz que una persona que comete con abandono cada uno de esos pecados. Como sabemos, una persona amable y compasiva puede tener una suerte horrible, y muchos violentos parecen estar aliados con la diosa Fortuna. Los niños nacidos con un defecto en el gen que debería producir la enzima hipoxantinaguanina fosforribosiltransferasa tendrán una constelación de enfermedades e incapacidades conocida como síndrome de Lesch-Nyhan, y hasta es posible que se intenten mutilar compulsivamente como resultado del exceso de ácido úrico en sus tejidos. Si no controlamos a ese niño indefenso roerá sus propios labios y dedos, e incluso se clavarán objetos puntiagudos en los ojos. Es difícil ver qué instrucciones morales podrían contribuir significativamente a su felicidad. Lo que estos niños necesitan no son mejores instrucciones morales, ni siquiera más amor por parte de sus padres. Necesitan hipoxantinaguanina fosforribosiltransferasa.

Sin negar que la felicidad necesita de muchos requisitos —buenos genes, un sistema nervioso que se comporte correctamente, etc.— podemos teorizar que cuando una persona tiene un nivel normal de felicidad, su estado por regla general mejorará si obtiene más amor y más compasión, y por lo tanto, más ética. Esto es una afirmación estrictamente empírica, pero que hace milenios que

ha sido demostrada por los contemplativos de una gran variedad de tradiciones espirituales, especialmente la budista. Podríamos preguntarnos si un crecimiento incontrolado del amor y la compasión podrían conducir a una disminución del bienestar propio cuando el sufrimiento de los demás se vuelve cada vez más propio. Sólo los que han cultivado ese estado mental hasta un grado extraordinario se encuentra en posición de decidir sobre esta cuestión, pero, por lo general, no parece haber dudas de que el amor y la compasión son buenos, que nos conectan más profundamente a los demás²⁴⁸.

Dada esta situación, vemos que uno podría llegar a ser más amoroso y compasivo por razones puramente *egoístas*. Es una paradoja, porque estas actitudes minan el egoísmo por definición e inspiran conductas que tienden a contribuir a la felicidad de los demás. Esos estados mentales no sólo te hacen *sentir* bien, sino que ramifican las relaciones sociales que te conducen a sentirte bien *con los demás*, llevando a otros a sentirse bien consigo mismos. Odio, envidia, rencor, disgusto, vergüenza, no son fuentes de felicidad personal o social; el amor y la compasión, sí. Cuanto más nos conocemos a nosotros mismos, menos necesitan ser validadas mediante un estudio controlado las reivindicaciones de este tipo. Podemos imaginar fácilmente diversas razones evolutivas por las que las emociones sociales positivas nos hacen sentir bien, mientras que las negativas nos hacen sentir mal, pero esa no es la cuestión. La cuestión es que la disposición a tomar en cuenta la felicidad de los demás —ser *éticos*—, parece un modo racional de aumentar la propia felicidad. Como veremos en el siguiente capítulo, este lazo se vuelve cada vez más relevante cuanto más rara se vuelve la felicidad de uno mismo. La conexión entre espiritualidad —el cultivo directo de la felicidad a través de precisos refinamientos de atención— y ética se ha probado de sobra. Ciertas actitudes y comportamientos parecen conducir a una contemplación interior, mientras que otros no. No es una propuesta en la que se deba creer *per se*. Más bien es una hipótesis que debe probarse en el laboratorio de la vida de cada uno²⁴⁹.

¿Una laguna jurídica para Torquemada?

Lanzar preguntas sobre ética en términos de felicidad y sufrimiento pueden llevarnos a un territorio poco familiar. Consideremos el caso de la tortura judicial. A primera vista parece malvada, sin ambigüedades. Aún así, sólo ahora los hombres y mujeres razonables de nuestro país empiezan a cuestionarlo públicamente. El interés sobre esta materia parece nacer de una entrevista con

Alan Dershowitz, un viejo adalid de los derechos del «inocente hasta que se demuestre lo contrario», en el programa de televisión *60 minutos*, de la CBS²⁵⁰ norteamericana. En ella, Dershowitz dejó caer el paradigmático caso de «la bomba de relojería», ante millones de personas que creían que el concepto de la tortura era imposible de rehabilitar.

Imaginemos que un conocido terrorista ha escondido una potente bomba en el centro de una ciudad, y que ese hombre se encuentra ahora bajo tu custodia. No quiere decirte nada sobre la localización de la bomba, sólo que el lugar fue elegido para producir la pérdida del mayor número de vidas. Dada la situación —en concreto, que todavía hay tiempo para impedir una atrocidad inminente—, no parece haber daño en desempolvar el *strappado* y exponer a ese desagradable individuo a una sesión de tortura de otra época.

Dershowitz argumentó que esta situación puede ser susceptible de despertar en todos nosotros al Gran Inquisidor. Si la bomba no te motiva, imagina a tu hija de siete años asfixiándose lentamente en un almacén a cinco minutos de distancia, siendo ese hombre la única clave de su salvación. Si tu hija tampoco te motiva, añade las hijas de todas las parejas en mil millas a la redonda: una perversa negligencia de nuestro gobierno ha hecho que millones de niñas cayeran bajo el control de un genio del mal que está esposado frente a ti. Las consecuencias de la no colaboración de un hombre pueden ser tan patentemente graves, y su malevolencia y su culpabilidad tan transparentes, que arrancarían de sus sueños más dogmáticos hasta al relativista más moral.

Por regla general se cree que el problema ético más grave al que nos enfrentamos recurriendo a la tortura, es terminar torturando a cierto número de hombres y mujeres inocentes. La mayoría de los que nos sentiríamos ansiosos por ponernos la gorra de torturador en el caso descrito más arriba, empezaríamos a dudar cuando la culpabilidad de una persona fuera más incierta. Y eso, mucho antes de que otras preocupaciones atraigan siquiera nuestra atención. Por ejemplo, ¿es fiable un testimonio obtenido bajo tortura? Ni siquiera necesitamos plantearnos cuestiones de ese tipo, dado que ya hemos dejado claro que, en el mundo real, no seríamos capaces de asegurar la culpabilidad de un inocente con sólo mirarlo.

Así que parece que tenemos dos situaciones que la mayoría de la gente sana y decente consideraría éticamente distintas: en el primer caso, puesto por Dershowitz, parecería perverso preocuparse por los derechos de un terrorista que ha admitido que lo es, estando en peligro tantas vidas inocentes; mientras que, en condiciones más reales, la incertidumbre sobre la culpabilidad de una persona excluye generalmente el uso de la tortura. ¿Es así cómo se nos presenta realmente el tema? Probablemente no.

En primer lugar, parece que las restricciones al uso de la tortura no son reconciliables con nuestra buena voluntad para declarar la guerra. Al fin y al cabo, ¿qué es el «daño colateral», sino la tortura involuntaria de gente inocente: hombres, mujeres y niños? Cuando consentimos en que se lancen bombas, lo hacemos con la seguridad de que por su culpa habrá niños que quedarán ciegos, destripados, paralizados, huérfanos o muertos. Resulta curioso que la tortura de Osama bin Laden pueda dar problemas de conciencia a nuestros líderes, mientras que no lo hace la inintencionada (aunque perfectamente previsible y por tanto aceptada) carnicería de niños.

Así que podemos preguntarnos: si estamos dispuestos a actuar de una forma que garantiza la desgracia y la muerte de un número considerable de niños inocentes, ¿por qué ahorrarle ningún suplicio a unos sospechosos de terrorismo? ¿Cuál es la diferencia entre seguir un curso de acción donde correremos el riesgo de someter a inocentes a tortura, a seguir un rumbo en el que mataremos a un número aún mayor de hombres, mujeres y niños inocentes? Es más, parece obvio que debería preocuparnos *menos* una mala aplicación de la tortura que los daños colaterales: al fin y al cabo, en la bahía de Guantánamo no se ha encerrado a mujeres y niños, sólo jóvenes histéricos, muchos de los cuáles fueron hechos prisioneros cuando intentaban matar a nuestros soldados²⁵¹. La tortura ni siquiera supone un riesgo significativo de muerte o daño permanente para sus víctimas; mientras que los daños colaterales producen, casi por definición, muertos o mutilados. La división ética que parece abrirse aquí, sugiere que quienes optan por lanzar bombas también podrían secuestrar a los seres más cercanos y queridos de los sospechosos de terrorismo —esposas, madres e hijas— y torturarlos, si de ese modo se pudiera obtener algo aprovechable. Admitámoslo, sería espantoso llegar a este resultado mediante un argumento lógico, por lo que buscaremos alguna forma de escapar a él²⁵².

En este contexto, deberíamos hacer notar que en un acto de violencia física inciden muchas variables de nuestros sentimientos, además de nuestras intuiciones sobre su validez ético. Como señaló Glover: «en la guerra moderna, lo que más impresiona es mala guía para encontrar lo más dañino». Una cosa es descubrir que nuestro abuelo voló sobre Dresde en una misión de bombardeo durante la Segunda Guerra Mundial, y otra muy distinta enterarnos de que mató a palazos a cinco niñas y a su madre. Podemos estar prácticamente seguros de que mató a más mujeres y niñas al dejar caer sus bombas desde las prístinas alturas, y que su muerte sería igualmente horrible, pero su culpabilidad no parecería la misma. Es más, sabemos intuitivamente que para perpetrar el segundo acto hay que ser otra clase de persona. Y, por regla general, los efectos

psicológicos de participar en esos dos tipos de violencia suelen ser diferentes. Consideremos el siguiente relato de un soldado soviético en Afganistán. «Resulta aterrador y desagradable tener que matar, ¿sabes?, pero pronto te das cuenta de que lo que encuentras realmente objetable es disparar a alguien a bocajarro. Matar *masivamente*, en grupo, es hasta excitante y —lo he visto por mí mismo— divertido»²⁵³. No hace falta decir que nadie ha disfrutado nunca matando gente de cerca; todos reconocemos que ese disfrute requiere un grado anormal de insensibilidad ante el sufrimiento ajeno.

Puede que, sencillamente, no estemos equipados para rectificar esta disparidad, y que, según Glover, el shock sea mayor ante lo que es más dañino. Es fácil encontrar razonamientos biológicos para carecer de ese equipamiento, ya que los millones de años pasados en las mesetas africanas no nos seleccionaron para la evolución por nuestra capacidad de asimilar emocionalmente los horrores del siglo XXI. Que nuestros genes paleolíticos dispongan ahora de armas químicas, biológicas y nucleares, es, desde el punto de vista evolutivo, muy similar a poner esta tecnología en manos de chimpancés. La diferencia entre matar a un hombre y matar a mil no nos parece tan destacable como debería. Y, como observó Glover, en muchos casos encontraremos mucho más perturbador el primer ejemplo. Tres millones de almas podrán morir de hambre o ser asesinadas en el Congo sin apenas reacción por parte de nuestros medios de comunicación. Pero si una princesa muere en un accidente de coche, la cuarta parte de la población de la Tierra cae postrada de dolor. Quizá seamos incapaces de sentir lo que deberíamos sentir para cambiar nuestro mundo.

¿Qué se siente al ver que tres mil personas, hombres, mujeres y niños, son incinerados y reducidos a cenizas en apenas unos segundos? Lo sabe todo el que estuviera ante un televisor el 11 de septiembre de 2001. Pero la mayoría no sabemos lo que es eso. Haber presenciado como el World Trade Center recibía a dos aviones de pasajeros, junto a la vida de miles de personas, y sentir sobre todo *incredulidad*, sugiere alguna forma de discapacidad neurológica. Es evidente que hay límites a lo que una mente humana puede absorber a través de sus sentidos, como la visión de un edificio de oficinas disolviéndose en cascotes, sabiendo que está repleto de gente. Puede que esto cambie.

En todo caso, todo el que crea que la equivalencia entre tortura y daño colateral no se sostiene porque la tortura resulta cercana y personal mientras que las bombas no lo son, sufre una carencia de imaginación en lo menos dos aspectos. Primero, si reflexionamos un momento ante los horrores que deben haber sufrido los afganos o los iraquíes inocentes bajo nuestras bombas, nos revelará que están a la par con los de cualquier celda. La necesidad de este ejercicio de la imaginación para situar a la par a la tortura y el daño colateral se

debe a la disociación entre lo que más nos impresiona y lo que es más dañino. También demuestra el grado en que nos dominan nuestros propios eufemismos. Matar gente a distancia es fácil, pero quizá no debería ser *tan* fácil.

Segundo, si nuestra intuición sobre lo equivocado de la tortura nace de la aversión al comportamiento habitual de la gente mientras es torturada, debemos resaltar que este desagrado concreto puede evitarse farmacológicamente, porque las drogas paralizantes hacen innecesario gritar para ser oído o escribir para ser visto. Podemos concebir fácilmente métodos de tortura que dejen al torturador tan ciego ante la apremiante situación de sus víctimas como un piloto de bombardero a diez mil metros de altura ante las suyas. Consecuentemente, nuestra natural aversión ante la visión y los sonidos de una mazmorra, no da pie a los que argumentan contra el uso de la tortura. Para demostrar lo abstractos que pueden parecer los tormentos de los torturados, sólo hay que imaginar una «pildora de tortura» ideal, una droga que aunase los instrumentos de tortura y su posterior ocultación. La acción de la pildora podría producir parálisis transitoria y malestar transitorio de una clase a la que ningún ser humano se sometería voluntariamente por segunda vez. Imagina cómo se sentirían los torturadores al darle una cápsula así al terrorista cautivo y, tras esperar lo que parecería una simple hora de siesta, éste despertase y confesara inmediatamente todo lo que sabía sobre su organización. ¿No nos sentiríamos tentados a llamarla «la pildora de la verdad»?

No, no hay diferencias éticas entre el sufrimiento de los torturados y el sufrimiento provocado por los daños colaterales.

¿Cómo compensar ese desequilibrio? En el supuesto de que queramos asumir una postura ética coherente en estos asuntos, nos veremos abocados a una elección forzosa: si admitimos el lanzamiento de bombas, incluso el riesgo de que el tiro salga desviado, debemos admitir la tortura a cierta clase de criminales sospechosos y prisioneros militares. Si no aceptamos la tortura, tampoco deberíamos aceptar la guerra moderna.

Los contrarios a la tortura argumentarán rápidamente que las confesiones obtenidas con ella son muy poco fiables. No obstante, dados los precedentes, esta objeción carece de su fuerza habitual.

Esas confesiones pueden considerarse todo lo poco fiables que se quiera: sólo hace falta que las posibilidades de que nuestros intereses se vean beneficiados por la tortura sean las mismas que ante el lanzamiento de una sola bomba. ¿Qué posibilidad existe de que el lanzamiento de la bomba número 117 en Kandahar posibilite la derrota definitiva de Al Qaeda? Muy escasa. Aquí

entra Khalid Sheikh Mohammed, la captura más valiosa en nuestra guerra contra el terror, un personaje que parece cortado según el patrón dershowitziano. Los oficiales de los EE.UU. creen que &e la mano que decapitó a Daniel Pearl, periodista del *Wall Street Journal*. Sea cierto o no, su pertenencia a Al Qaeda elimina más o menos su «inocencia» en gran parte y su rango en la organización sugiere que su conocimiento de las atrocidades planeadas debe ser amplio. El reloj de la bomba está en marcha. Si pensamos en el daño que aceptamos causar en los cuerpos y mentes de los niños inocentes de Afganistán e Irak, resulta perverso nuestro repudio a la tortura en el caso de Khalid Sheikh Mohammed. Sí hubiera una sola oportunidad entre un millón de hacerle confesar bajo tortura cualquier cosa que permita el completo desmantelamiento de Al Qaeda, deberíamos usar cualquier método a nuestra disposición para obligarlo a hablar.

Con toda probabilidad el lector empezó a leer este capítulo tal como yo empecé a escribirlo, convencido de que la tortura es mala y que no deberíamos practicarla; es más, que en gran medida podemos llamarnos civilizados precisamente *porque no* la practicamos. La mayor parte de nosotros siente, al menos intuitivamente, que si no logramos encontrar una réplica a Dershowitz y su bomba de relojería, podemos refugiarnos en el hecho de que nunca deberemos enfrentarnos a ese caso paradigmático. Desde esta perspectiva, adornar la maquinaria de nuestro sistema de justicia con un suministro de torturas parece innecesario y peligroso, mientras la ley de consecuencias imprevistas no acabe un día con esa maquinaria. Creo que lo escrito arriba es básicamente sólido, como creo haber argumentado con éxito el uso de la tortura en cualquier circunstancia en la que deseemos causar un daño colateral²⁵⁴. Paradójicamente, esta equivalencia no hace que la práctica de la tortura me parezca más aceptable, ni espero que se lo parezca a la mayoría de mis lectores. Creo que en esto hemos llegado a una especie de ilusión ética, análoga a las ilusiones de la percepción que tanto interesan a los científicos que estudian los senderos visuales del cerebro. La Luna llena que aparece en el horizonte no es mayor que la Luna llena que pende sobre nuestras cabezas, pero lo parece por razones todavía oscuras para los neurólogos. Una regla milimetrada sostenida en alto, contra el cielo, nos revela algo que de otra forma somos incapaces de ver, incluso aunque sepamos que nuestros ojos nos engañan. Si tuviéramos que elegir entre actuar sobre la base de cómo vemos las cosas a esa distancia o en base a las mediciones de nuestra regla, la mayoría se inclinaría por las apariencias, sobre todo cuando dependen de ello nuestras vidas o vidas ajenas. Creo que la mayoría de los lectores que me hayan acompañado hasta aquí se encontrarán básicamente en la

misma posición que yo respecto a la ética de la tortura. Dado que muchos de nosotros creemos en las exigencias de la guerra contra el terrorismo, la práctica de la tortura, en ciertas circunstancias, no sólo parece admisible sino necesaria. Aún así, en términos éticos, sigue siendo tan inaceptable como antes. Confío en que las razones para esto se enclaven en cuestiones neurológicas como las que nos proporcionan la ilusión de la Luna. De hecho, ya hay pruebas científicas de que nuestras intuiciones éticas están impulsadas por consideraciones de proximidad y de impacto emocional como las comentadas más arriba²⁵⁵. Esas intuiciones son claramente falibles. En el caso actual, muchas vidas inocentes pueden perderse como resultado de nuestra incapacidad para encontrar un equivalente moral donde éste parece existir ese equivalente moral. Quizá sea el momento de coger la regla y sostenerlas contra el cielo²⁵⁶.

La falsa elección del pacifismo

El pacifismo²⁵⁷ está considerado una postura moralmente irrefutable ante la violencia humana. Por lo general, lo peor que se dice de él es que resulta una posición difícil de sostener en la práctica. Casi nunca se tacha de flagrantemente inmoral, y yo creo que lo es. Aunque puede parecer muy noble cuando no nos jugamos nada, en la práctica, el pacifismo no es sino la buena voluntad para morir y dejar que los demás mueran por el placer de los más salvajes de este mundo. Bastaría con darse cuenta de que un solo sociópata, armado sólo con un cuchillo, podría exterminar a toda una ciudad de pacifistas. No hay duda de que los sociópatas existen y de que por regla general están bien armados. Como me temo que las anteriores consideraciones sobre la tortura pueden suponer una argumentación importante para el pacifismo, me gustaría señalar brevemente el motivo por el que debemos aceptar el hecho de que, a menudo, la violencia (o su amenaza) es una necesidad ética.

Caminaba en cierta ocasión de noche por las calles de Praga, y me topé con un hombre y una joven en plena pelea. Mientras me acercaba, se me hizo obvio que el hombre, que parecía estar borracho y furioso, intentaba meter a la mujer en un coche contra su voluntad. Ella se resistía todo lo posible, pero él la sujetaba por el brazo con una mano y con la otra amenazaba con golpearle en la cara... lo que ya había hecho por lo menos una vez antes de que yo llegase a la escena. La puerta trasera del coche estaba abierta y un cómplice se sentaba al

volante. Otros hombres pululaban a su alrededor y daban la impresión de aprobar aquella especie de secuestro.

Sin saber conscientemente qué podría hacer, me encontré intercediendo por la mujer. Mientras aumentaba mi adrenalina y la atención del asaltante se centraba en mí, se me ocurrió que su inglés podía ser horrible, quizá inexistente. El mero esfuerzo por comprenderme podía ser tan costoso que hasta resultaría divertido. La incapacidad de dejar claras mis intenciones también podía servir para impedir el conflicto actual. De haber compartido una lengua común, seguramente nuestro encuentro habría terminado en golpes pasados unos segundos, ya que yo le hubiera pedido que dejase en paz a la mujer y él, para salvar su posición, me hubiera exigido que lo obligase. Dado que tenía al menos dos amigos, que yo pudiera ver (y varios fans), seguramente la noche habría terminado muy mal para mí. Así que mi única solución, tal como lo veía, fue ser ininteligible sin antagonizar con los gamberros allí reunidos el tiempo suficiente como para que la mujer pudiera escapar.

—Perdone —dije—, creo que he perdido mi hotel, mis maletas, mi lugar de residencia donde *yazgo supino* que no *prono*. ¿Puede ayudarme? ¿Dónde está? ¿Dónde está?

—¿Sexo? —preguntó el hombre, obviamente ultrajado, como si le hubiese dicho que era un rival por el afecto de su prisionera. Entonces se me ocurrió que la mujer podía ser una prostituta y él un cliente insatisfecho.

—¡No! ¡Sexo no! Busco un edificio concreto. No es de aluminio, ni de cristal, y debería de estar lleno de mazapán. ¿Sabe dónde está? Es una emergencia.

En ese momento, el rostro del hombre sufrió una considerable transformación, pasando de una máscara de rabia a una de perplejidad. Mientras intentaba descifrar mi petición, le eché una mirada de inteligencia a la mujer que, tengo que admitirlo, parecía lenta en comprender que el momento de la liberación podía estar a su alcance.

El hombre empezó a hablar en un checo fluido con uno de sus amigos. Y yo seguí delirando. La mujer, por su parte, me observaba como si yo fuera un idiota. Entonces, comprendiendo por primera vez que tenía su oportunidad, como un pájaro que ve la puerta de su jaula abierta, se liberó bruscamente y corrió calle abajo. Su antiguo atacante estaba demasiado absorto con sus reflexiones para darse cuenta siquiera que ella se había marchado.

Misión cumplida. Le di las gracias al grupo y me marché rápidamente.

Aunque mi conducta en el incidente parece suscitar la aprobación de casi todo el mundo, lo cuento aquí porque lo considero un ejemplo de fallo moral. Primero, mentí, y mentí por miedo. No estaba perdido y no necesitaba ayuda de

ninguna clase. Utilicé esa táctica porque, francamente, tenía miedo de retar a una pelea a un indeterminado número de borrachos. Algunos pueden llamarlo inteligencia, pero a mí me parece cobardía. No hice ningún esfuerzo por comunicarme con aquellos hombres, por apelar a sus escrúpulos éticos, aunque ignotos, o para provocarles la impresión que fuera. Los percibí, no como fines en sí mismos, como criaturas sensibles capaces de dialogar, de contemporizar o de recibir instrucciones sino como una amenaza en su forma más pura. Mi fallo ético, tal como lo veo, es que nunca me opuse a sus actos y que, por lo tanto, nunca tuvieron la oportunidad de rectificar su visión del mundo. Sólo se lo pasaban bien a expensas de una mujer. La siguiente que cayera en sus depredadoras manos tendría poco que agradecerme. Aunque interceder en beneficio de la mujer me hubiera supuesto alguna clase de heridas, podría haberles enviado un mensaje claro: no todos los extranjeros permanecerán ociosos mientras golpeas y secuestras a una mujer en plena calle. Lo que yo hice no les transmitió ese mensaje. Es más, sospecho que ni siquiera la mujer se dio cuenta de que había acudido en su ayuda²⁵⁸.

Gandhi fue, sin duda, el pacifista más influyente del siglo XX. El éxito del que disfrutó forzando al Imperio Británico a retirarse del subcontinente indio bajó al pacifismo de la nebulosa del precepto religioso y le dio relevancia política. No hay duda de que esta forma de pacifismo requiere una valentía considerable por parte de sus practicantes y constituye una confrontación directa con la injusticia. Como tal, tiene mucha más integridad moral que la de mi estratagema. No obstante, está claro que la no violencia de Gandhi sólo puede ser aplicada a un rango limitado de los conflictos humanos. Haríamos bien en reflexionar cómo habría influido el remedio de Gandhi en, por ejemplo, el Holocausto: creía que los judíos deberían haber cometido un suicidio masivo, porque así «el mundo y el pueblo alemán se habrían alzado contra la violencia de Hitler²⁵⁹». Podemos preguntarnos qué hubiera hecho un mundo lleno de pacifistas una vez terminaran de alzarse... ¿suicidarse también?

Gandhi era un religioso dogmático, por supuesto, pero su solución ante el Holocausto parece sospechosa, incluso aunque se acepten las premisas metafísicas en las que se basa. Si aceptamos las leyes del karma y del renacimiento que acataba Gandhi, su pacifismo parece altamente inmoral. ¿Por qué deberíamos pensar en la ética para salvaguardar nuestra propia felicidad (incluso la felicidad de los demás) en la otra vida a expensas de la manifiesta agonía de los hijos de ésta? El de Gandhi era un mundo en el que habrían muerto millones más de personas con la esperanza de que los nazis hubieran dudado

algún día de la bondad de su Reich de los Mil Años. El nuestro es un mundo en el que las bombas deben caer ocasionalmente allí donde escasean tales dudas. Nos enfrentamos a una faceta terrible de una guerra éticamente asimétrica: cuando tu enemigo no tiene escrúpulos, tus propios escrúpulos se convierten en un arma en sus manos.

Aún así, no está claro lo que significa ganar una guerra contra el «terrorismo» —o donde el barbarismo religioso que anima a nuestros enemigos sea finalmente purgado de nuestro mundo—, pero es demasiado obvio lo que significa perderla. En una primera aproximación, lo que millones de musulmanes del mundo quieren imponernos a los demás es una vida bajo los talibanes. Quieren establecer una sociedad en la que —cuando lleguen los *buenos* tiempos—, las mujeres estarán dominadas y serán invisibles, y en la que cualquiera que pretenda la libertad espiritual, intelectual o sexual será sacrificado ante multitud de hombres huraños y poco educados. Es innecesario decir que se trata de una visión a la que vale la pena resistirse. No podemos permitir que nuestros escrúpulos por los daños colaterales nos paralice, porque nuestros enemigos no los tienen. El suyo es un enfoque de la guerra tipo matar-primero-a-los-niños, y puede costarnos caro ignorar las diferencias básicas entre su violencia y la nuestra. Dada la proliferación de armamento en nuestro mundo, no tenemos la opción de afrontar esta guerra con espadas. Parece seguro que parte de nuestro futuro en los años venideros serán los daños colaterales de diversos tipos.

7 - EXPERIMENTOS DE LA CONSCIENCIA

En el centro de toda religión subyace una innegable reivindicación de la condición humana: es posible tener una experiencia radicalmente diferente del mundo. Aunque por regla general vivimos dentro de los límites impuestos por nuestros estándares normales de atención —despertamos, trabajamos, comemos, vemos televisión, conversamos con otros, dormimos, soñamos...— la mayoría sabemos, aunque sólo sea vagamente, que es posible tener experiencias extraordinarias.

El problema de la religión es que mezcla perfectamente esta verdad con el veneno de la sinrazón. Tomemos el cristianismo como ejemplo: no basta con que Jesucristo fuera un hombre que se transformó a sí mismo en tal grado que el sermón de la montaña podría ser una confesión hecha de corazón, no. También tenía que ser el Hijo de Dios, nacido de una virgen y destinado a volver a la Tierra entre nubes de gloria. El efecto de tal dogma es situar el ejemplo de Cristo eternamente fuera de nuestro alcance. Sus enseñanzas dejan de ser un conjunto de reivindicaciones empíricas sobre la relación entre ética y espiritualidad, para convertirse en un cuento de hadas gratuito y hasta horrible. Según el dogma del cristianismo, es imposible convertirse en Jesucristo. Uno sólo puede enumerar sus pecados, creer en lo increíble y esperar el fin del mundo.

Pero es posible encontrar una respuesta más profunda a la existencia, como lo atestiguan el testimonio de Cristo y el de incontables hombres y mujeres a través de los siglos. Nuestro reto es empezar a hablar sobre esta posibilidad en términos racionales.

La búsqueda de la felicidad

Aunque los lirios del campo están admirablemente vestidos, nosotros nacemos de nuestras madres desnudos y berreando. ¿Qué necesitamos para ser felices? Casi todo lo que hacemos podría considerarse una respuesta a nuestra pregunta. Necesitamos comida, techo y ropa. Necesitamos la compañía de los demás. Necesitamos aprender incontables cosas y hacer la mayoría de estas

cosas en compañía. Necesitamos encontrar un trabajo con el que disfrutemos y tener tiempo para el placer. Necesitamos tantas cosas que no parece haber más alternativa que buscarlas y mantenerlas, una tras otra, hora tras hora.

Pero, ¿son estas cosas *suficientes* para ser feliz? ¿Garantiza la felicidad de una persona tener salud, riquezas y buena compañía? Aparentemente, no. ¿Son esas cosas *necesarias* para ser feliz? De ser así, ¿qué pasa con esos indios yoguis que renuncian a todo lazo familiar y material para pasar décadas a solas, en cuevas, practicando la meditación? Parece que esas personas también pueden ser felices. Es más, algunas de ellas dicen serlo por completo.

Es difícil encontrar una palabra para la empresa humana de buscar la felicidad, una felicidad que sobreviva a las frustraciones de los deseos convencionales. El término «espiritualidad» parece inevitable —y ya lo he utilizado varias veces en este libro—, pero tiene muchas connotaciones que son, francamente, vergonzantes. «Misticismo» parece más serio, pero también contiene varias asociaciones desafortunadas. Ninguna palabra recoge lo razonable y profundo de lo que debemos considerar ahora: que hay una forma de bienestar que suplanta a las otras; es más, que trasciende los caprichos de la propia experiencia. Utilizaré ambas, «espiritualidad» y «misticismo» de forma intercambiable porque no hay alternativas, pero el lector debe recordar que las utilizaré en un sentido restrictivo. Aunque una visita a cualquier librería New Age revela que el hombre moderno ha abrazado una abrumadora variedad de preocupaciones «espirituales» —que van desde el poder curativo de los cristales y la irrigación del colon al fervor por las abducciones alienígenas—, nosotros nos concentraremos en una visión específica que parece tener especial relevancia en nuestra persecución de la felicidad.

La mayoría de las enseñanzas espirituales están de acuerdo en que hace falta algo más que felicidad para convertirse en un miembro productivo de la sociedad, alegre consumidor de placeres lícitos y entusiasta procreador de niños dispuestos a hacer lo mismo. Es más, muchos sugieren que es nuestra *búsqueda* de la felicidad —nuestro anhelo de conocimiento y experiencias nuevas, nuestro deseo de reconocimiento, nuestros esfuerzos por encontrar una adecuada compañera romántica, incluso nuestra ansiedad por la propia experiencia espiritual— lo que provoca que pasemos por alto una forma de bienestar intrínseca en la consciencia de cada momento. En algunas de las religiones hay una versión de esta percepción y, aún así, no siempre es fácil discernir cuál es entre los diferentes artículos de fe.

Aunque muchos vivimos décadas sin experimentar un solo día completo de soledad, pasamos todos y cada uno de nuestros segundos en la soledad de nuestra mente. Por muy próximos que estemos de los demás, nuestros placeres y

dolores son únicamente nuestros. La práctica espiritual es a menudo recomendada como la respuesta más racional a esta situación. Aquí, la reivindicación subyacente es poder comprender algo de la naturaleza de la consciencia que mejore nuestras vidas. La experiencia de incontables meditaciones sugiere que, por lo que sabemos, la consciencia —definida como el estado en el cual pensamos, sentimos emociones e incluso somos conscientes de nuestro yo— nunca cambia la realidad. Ser conscientes de la alegría no nos hace más alegres; ser conscientes de la tristeza no nos hace más tristes. Desde el punto de vista de la consciencia, sólo somos conscientes de visiones, ruidos, sensaciones, estados de ánimo y pensamientos. Muchas enseñanzas espirituales afirman que, si pudiéramos reconocer que nuestra identidad es nuestra consciencia, como meros testigos de las apariencias, nos daríamos cuenta de que estamos perpetuamente libres de las vicisitudes de la experiencia.

Con esto no se niega que el sufrimiento tenga dimensión física. El hecho de que una droga como el Prozac pueda aliviar algunos de los síntomas de la depresión, sugiere que el sufrimiento mental es tan etéreo como una pildorita verde. Pero esa influencia va en los dos sentidos. Sabemos que las ideas tienen el poder de definir por completo la experiencia del mundo de una persona²⁶⁰. Hasta el significado de un intenso dolor físico está abierto a interpretaciones subjetivas. Considerando lo doloroso que es un parto: ¿cuántas mujeres salen traumatizadas de la experiencia? Es un acontecimiento generalmente feliz, suponiendo que todo vaya bien. Imaginemos lo diferente que sería para una mujer ser torturada y sufrir las mismas sensaciones de un parto normal pero inflingidas por un científico loco. Las sensaciones podrían ser idénticas pero la experiencia se contaría entre las peores de toda su vida. Sentiría claramente más sufrimiento, incluso más dolor físico, no sólo una sensación dolorosa.

Nuestras tradiciones espirituales sugieren que tenemos espacio de sobra para cambiar nuestra relación con el contenido de la consciencia y, por tanto, transformar nuestra experiencia del mundo. Es más, así lo atestigua una vasta literatura sobre la espiritualidad humana²⁶¹. También resulta evidente que no debemos creer en nada si no hay pruebas suficientes para que examinemos esa posibilidad con mente abierta.

Consciencia

Como Descartes, la mayoría de nosotros nos enfrentamos a estos interrogantes como *pensadores* condenados por los límites de nuestra

subjetividad a maniobrar en un mundo que parece muy diferente a aquel en el que nos encontramos de verdad. Descartes acentuó esta dicotomía declarando que en el universo de Dios podían encontrarse dos sustancias: materia y espíritu. Para la mayoría, esta clase de dualidad es, más o menos, cuestión de sentido común (aunque el término «espíritu» parece más majestuoso, dada la forma en que generalmente se comportan nuestras mentes). No obstante, mientras la ciencia enfocaba su luz materialista sobre los misterios de la mente humana, el dualismo de Descartes (junto a nuestra propia «psicología folklórica») sufría un duro golpe. Muchos filósofos y científicos, respaldados por el innegable éxito de tres siglos de investigación física pura, rechazan ahora la separación de cuerpo y mente, espíritu y materia de Descartes, viéndola como la concesión a la piedad cristiana que seguramente &e y creen haber eliminado la sima conceptual que había entre la consciencia y el mundo físico.

En el capítulo anterior vimos que nuestras creencias sobre la consciencia están íntimamente relacionadas con nuestra ética. También resulta que tienen una influencia directa en cómo vemos la muerte. La mayoría de los científicos se consideran fisicistas, lo que significa, entre otras cosas, que creen que tanto la vida mental como la espiritual dependen por completo de los mecanismos cerebrales. Por tanto, cuando el cerebro muere, nuestro ser llega a su fin. Nada sobrevive una vez se apagan las bombillas de la actividad neuronal. Hay muchos científicos que defienden esta convicción como si fuera un sacramento, confiriendo integridad intelectual a cualquiera —hombre, mujer o niño— que sea lo bastante coherente como para admitirlo.

Pero, la verdad es que no sabemos lo que pasa después de la muerte. Aunque puedan decirse muchas cosas contra el ingenuo concepto de un alma independiente del cerebro²⁶², sigue sin estar claro el lugar que ocupa la consciencia dentro del mundo natural. La idea de que el cerebro *produce* consciencia apenas es algo más que un artículo de fe para los científicos actuales, y hay muchas razones para creer que los métodos científicos son insuficientes para probarlo o refutarlo.

Es inevitable que los científicos traten la consciencia como un *atributo* de algunos animales de cerebro grande. Pero el problema está en que nada de lo que se conoce sobre el cerebro, al examinarse como sistema físico, lo confirma como portador de esta peculiar dimensión interior que cada uno de nosotros experimenta como consciencia. Cada paradigma que intenta iluminar la frontera entre consciencia e inconsciencia, buscando una diferencia física entre ambas depende de informes subjetivos que señalan que se ha observado un estímulo experimental²⁶³. Por tanto, la definición operativa de la consciencia es su

comunicabilidad. Pero consciencia y comunicabilidad no son lo mismo. ¿Es consciente una estrella de mar? Ninguna ciencia que relacione la consciencia con la comunicabilidad podrá respondernos a esta pregunta. Buscar la consciencia en el mundo basándose en sus señales exteriores es lo único que podemos hacer. Pero *definir* la consciencia en función de sus signos externos es una falacia. Los ordenadores del futuro que estén lo bastante avanzados como para superar el test de Turing (El matemático Alan Turing propuso una prueba para validar la simulación computerizada de la mente humana (que luego fue ascendida prueba de la «consciencia» de un ordenador). La prueba requería que un sujeto humano interrogara por turnos a una persona y a un ordenador, sin saber cual era cual. Si al final del experimento no podía identificar al ordenador con seguridad habría «superado» el test de Turing.) , nos darán mucha información sobre su funcionamiento interno, pero ¿serán conscientes? Si para entonces no lo sabemos, no será su elocuencia al respecto lo que decida la cuestión. La consciencia bien puede ser un fenómeno mucho más rudimentario que las criaturas vivas y su cerebro. Y no parece haber forma clara de descartar experimentalmente semejante tesis²⁶⁴.

De este modo, aunque sabemos muchas cosas de nosotros en términos anatómicos, fisiológicos y evolutivos, no tenemos ni idea de porqué es «ser algo» el ser lo que somos. El hecho de que el universo esté iluminado allí donde vayas, el que tus pensamientos y cambios de humor y tus sensaciones tengan un carácter cualitativo es un completo misterio sólo igualado por el misterio que articuló el filósofo Schelling al decir que en el universo debe haber algo más que la nada. El problema es que nuestra experiencia *del* cerebro nos deja insensibles a la realidad de la consciencia, mientras que nuestra experiencia *como* cerebros no nos concede conocimiento de nada más. Dada esta situación, es razonable concluir que el reino de nuestra subjetividad constituye una esfera de investigación de la naturaleza del universo muy adecuada (esencial), puesto que hay hechos que sólo se descubren en la consciencia, en primera persona, o no se descubren nunca.

Investigar de forma directa la naturaleza de la consciencia, mediante una introspección continuada, no deja de ser otra forma de práctica espiritual. Debería quedar claro que es posible cualquier transformación de nuestra experiencia, y que cualquier cambio que se obtenga tras pasar cuarenta días y cuarenta noches en el desierto, veinte años en una cueva, o después de liberar alguna nueva serotonina en las sinapsis, será un cambio que tendrá lugar en el contenido de tu consciencia. Fuera lo que fuese lo que experimentó Jesucristo, lo experimentó como consciencia. Si amó a su prójimo como a sí mismo, ésa es una descripción de lo que sentía siendo Cristo mientras se encontraba en

presencia de otros seres humanos. La historia de la espiritualidad humana es la historia de nuestros intentos por explorar y modificar las liberaciones de la consciencia a través de métodos como el ayuno, los cánticos, la privación sensorial, los rezos, la meditación y el uso de sustancias psicotrópicas. No hay duda de que experimentos de este tipo pueden ser realizados de forma racional. Es más, a veces es la única forma de determinar hasta dónde puede transformarse deliberadamente la condición humana. Tal empresa sólo se vuelve irracional cuando la gente empieza a hacer reivindicaciones sobre el mundo que no pueden ser respaldadas por pruebas empíricas.

¿A qué llamamos «yo»?

Nuestras posibilidades espirituales dependen en gran medida de lo que somos. En términos físicos, cada uno de nosotros es un sistema cerrado en un intercambio ininterrumpido de materia y energía con otro sistema más grande, el de la Tierra. La vida de tus propias células está fundada según una red de trueque e intercambio sobre el que sólo puedes ejercer una mínima influencia consciente... cuando decides si aguantas la respiración o si te comes otra porción de pizza de la nevera. Como sistema físico, no eres más independiente de la naturaleza de lo que tu hígado lo es del resto de tu cuerpo. Igual que una serie de células autorreguladoras y en división continua, tú también eres una continuación de tus precursores genéticos: tus padres, los padres de tus padres, y podríamos seguir retrocediendo a través de decenas de millones de generaciones... hasta el punto en que tus antepasados empiecen a parecerse cada vez menos a hombres y mujeres con mala dentadura y más al limo de un estanque. Resulta muy acertado decir que, en términos físicos, eres poco más que un remolino en el gran río de la vida.

Pero, por supuesto, tu cuerpo vive sumido en un medio ambiente determinado y rodeado por otras criaturas, entre las cuáles sólo eres soberano de nombre. Examinar el cuerpo de una persona, sus órganos y sus tejidos, sus células y su flora intestinal (algunas veces, ¡ay!, hasta su fauna), es enfrentarse a un mundo que muestra tantas pruebas de inteligencia primordial consciente como el mundo en su conjunto. ¿Hay alguna razón para sospechar, mientras observamos las funciones de las mitocondrias de una célula, o la contracción de las fibras de un músculo de la mano, que allí hay una mente que está por encima y que va más allá de tales procesos, y que piensa: «L'état c'est moi»? Es más, cualquier privilegio que podamos sentirnos tentados a arrogarnos para vulnerar

las fronteras de la piel en nuestra búsqueda del yo físico parecería profundamente arbitrario.

Las fronteras del yo mental no son más fáciles de discernir: memes, tabúes, normas de decoro, convenciones lingüísticas, prejuicios, ideales, tendencias estéticas, sintonías comerciales... los fenómenos que pueblan el escenario de nuestras mentes son inmigrantes del mundo entero. ¿Es tu deseo de estar en forma físicamente —o tu gusto en el vestir, tu sentido de la comunidad, tu expectación por una amable reciprocidad, tu vergüenza, tu afabilidad, tus gustos sexuales, etc.—, algo que se origina contigo? ¿O es mejor pensar que residen *en* ti? Estos fenómenos son el resultado directo de estar incrustado en un mundo de culturas y relaciones sociales (así como producto de tus genes). En última instancia, algunos de ellos no son más «tú» que las reglas de la gramática.

Aún así, persiste ese sentimiento de ser una persona. Si el término «yo» se refiere a algo, no es sólo al *cuerpo*. Después de todo, la mayoría nos sentimos individualizados como un yo *dentro* de nuestro cuerpo. Hablo de «mi» cuerpo más o menos como hablo de «mi» coche, por la simple razón de que todo acto de percepción o cognición transmite el sentido tácito de que quien sabe es algo más que la cosa sabida, del mismo modo en que «mi» consciencia *de* «mi» coche demuestra que yo, como sujeto, soy algo más que ese coche como objeto. Puedo ser consciente de mi mano o de una emoción, y experimentar la misma división entre sujeto y objeto. Por esa razón, el yo no puede ser un simple equivalente a la totalidad de la vida mental de una persona o el conjunto de su personalidad²⁶⁵. Yendo más lejos, éste es el punto de vista alrededor del cuál parecen arremolinarse los estados de cambio de mente y cuerpo. Cualquiera que sea la relación real entre consciencia y cuerpo, en términos experimentales el cuerpo es algo con lo que él yo consciente está *en relación*, si es que eso existe. No se sabe cuándo emerge este punto de vista en términos evolucionistas u desarrollistas, pero una cosa está clara: en algún punto de los primeros años de vida, la mayoría de los seres humanos es bautizada como «yo», el sujeto perenne, y todas las apariencias, internas y externas, pasan a ser una misma clase de objeto, la de los que esperan a ser conocidos. Y es por este «yo», por el que todos los científicos empiezan su investigación sobre la naturaleza del mundo y por el que todos los hombres piadosos unen sus manos en plegaria²⁶⁶.

El sentido del yo parece ser el producto de la representación que se hace el cerebro de sus propios actos de representación; es viendo el mundo como se genera una imagen del que ve. Es importante comprender que esa sensación —ese sentido que cada uno de nosotros tiene de *apropiación*, que va más allá del

meramente *ser*, es una esfera de experiencia— no es un rasgo necesario de la consciencia. Después de todo, es concebible que una criatura pueda formar una representación del mundo sin formar una representación de sí mismo dentro de ese mundo. Es más, algunos practicantes espirituales reivindican experimentar el mundo de esa forma, completamente ajeno a ellos. Un descubrimiento básico de la neurofisiología concede crédito a tal reivindicación. Lo que hace que las neuronas vean, huelan, saboreen, toquen, piensen y sientan, no es tanto lo que son sino lo que hacen. Como cualquier otra función propia de la actividad cerebral, el sentimiento del yo es un proceso. No sorprende, por tanto, que podamos perder ese sentimiento, ya que, por su propia naturaleza, ese proceso puede ser interrumpido. Aunque la experiencia del altruismo no indica nada sobre la relación entre la consciencia y el mundo físico (y por tanto no dice nada de lo qué ocurre después de la muerte), sí que tiene amplias implicaciones para las ciencias de la mente, para nuestra aproximación a la espiritualidad y para nuestro concepto de la felicidad humana.

La pérdida del yo, como fenómeno mental, no es tan rara como sugiere la desatención de nuestros eruditos. Esta experiencia se caracteriza por una repentina pérdida de la percepción sujeto/objeto: el *continuum* de la experiencia permanece, pero uno ya no se siente como un conocedor que permanece al margen de lo conocido. Pueden seguir creándose pensamientos, pero desaparece la sensación de que uno es quien piensa esos pensamientos. Algo ha cambiado definitivamente en la experiencia momento-a-momento de cada uno y este cambio —la desaparición de lo que sea a lo que se vincule el pronombre «yo»— señala que ha sido una experiencia consciente de un yo completo, aunque sea difícil caracterizarla como tal.

Observemos este libro como un objeto físico. Se es consciente *de* ello como una aparición en la consciencia. Podemos sentir que la consciencia es una cosa —quizá lo que ilumina el mundo desde algún lugar detrás de los ojos— y el libro es otra. Éste es el tipo de percepción dual (sujeto/objeto) que caracteriza nuestra experiencia normal de la vida. No obstante, es posible observar el yo de forma que ponga en duda la dicotomía sujeto/objeto... e incluso la haga desaparecer.

Mientras los contenidos de la consciencia —visiones, sonidos, sensaciones, pensamientos, estados de humor— permanezcan a nivel cerebral, sólo son *expresiones* de la consciencia en función de nuestra experiencia. Muchas de esas apariencias, no reconocidas como tales, parecen incidir desde fuera en la consciencia y el sentido del yo emerge y crece afianzándose, mientras la sensación de *el que sabe* es circunscrita, modificada y a menudo oprimida por *lo que se sabe*. De hecho, es probable que nuestros padres nos encuentren en

nuestras cunas mucho antes de que nos encontremos nosotros mismos, y que nos dejemos guiar simplemente por su mirada y sus dedos al señalarnos, para fusionarnos alrededor de un centro implícito de cognición que, de hecho, no existe²⁶⁷. A partir de entonces, todos los cuidados maternos, toda la satisfacción del hambre o la sed, así como las diversas formas de aprobación y rechazo que se producen en réplica a los actos de nuestras mentes encarnadas parecen confirmar un sentido de uno mismo que, con el ejemplo, acabamos aprendiendo a llamarlo «yo»... convirtiéndonos así en el estrecho foco alrededor del que continuarán girando todas las cosas y acontecimientos, agradables y desagradables.

En términos subjetivos, la búsqueda del yo parece suponer una paradoja: al fin y al cabo, estamos mirando la misma cosa que mira. No obstante, miles de años de experiencia humana sugieren que esa paradoja es sólo aparente: no es que el componente de nuestra experiencia al que llamamos «yo» no pueda ser encontrado, es que, en realidad desaparece cuando se le busca de una forma rigurosa.

Lo anterior es sólo un comentario fenomenológico, pero debería bastar para comenzar. El hecho básico (y creo que incontestable) es que casi todo ser humano experimenta en alguna medida la dualidad del sujeto y del objeto, y que la mayoría la sentimos poderosamente cercana en todos los momentos de nuestra vida. Apenas es una exageración decir que la sensación de lo que llamamos «yo» es una de las más persuasivas y sobresalientes de la vida humana, y que sus efectos sobre el mundo, mientras seis mil millones de «yoes» persiguen fines diversos y a menudo incompatibles, rivalizan con los que relacionados con cualquier otro fenómeno de la naturaleza. Está claro que no hay nada óptimo — ni siquiera necesariamente viable— en nuestra actual forma de subjetividad. Casi todos los problemas que tenemos pueden atribuirse al hecho de que los seres humanos se ven irresistiblemente seducidos por su sentimiento de aislamiento. Parecería que una espiritualidad que determina tal dualismo, a través de la mera contemplación de la consciencia, no puede dejar de mejorar nuestra situación. El que un gran número de seres humanos esté en posición de explotar este terreno dependerá de cómo proceda nuestro discurso sobre la religión. No hay mayor obstáculo para un verdadero enfoque empírico sobre la experiencia espiritual que nuestras actuales creencias sobre Dios.

La sabiduría oriental

Inevitablemente, lo escrito más arriba les parecerá a ciertos lectores una confusa erupción de filosofía especulativa. Sería desafortunado, porque nada es especulativo, ni siquiera especialmente filosófico... al menos, no en el sentido que este término tiene en Occidente. Han pasado miles de años desde que cualquier filósofo occidental pensó que una persona debería de ser feliz, estar en paz, o incluso ser sabia en el sentido ordinario de la palabra, con solo buscar la verdad²⁶⁸. Parece que la transformación personal o la liberación de la ilusión del yo es algo demasiado pensado como para buscarla, o, mejor dicho, que no está nada pensado. En consecuencia, algunos de nosotros, occidentales, carecemos del equipaje conceptual necesario para comprender empíricamente las reivindicaciones del tipo presentado más arriba.

De hecho, las diferencias espirituales entre oriente y occidente son tan sorprendentes como las diferencias materiales entre norte y sur. La fascinante tesis de Jared Diamond podría resumirse en que en no puede surgir ninguna civilización avanzada del África subsahariana porque uno no puede ensillar un rinoceronte y conducirlo a la batalla²⁶⁹. No he encontrado una imagen igualmente llamativa para explicar el que sólo parezca haber surgido en Asia un misticismo empírico, no dualista. Pero sospecho que el culpable ha sido el énfasis cristiano, judío y musulmán en la fe en sí misma. De hecho, la fe es como un rinoceronte: no se esfuerza mucho en trabajar para ti, pero sabe cómo atraer tu atención de forma espectacular.

No puede decirse que la realización espiritual haya sido un logro común al este del Bósforo. Es evidente que no lo ha sido. También hay que admitir que Asia siempre ha tenido su buena parte proporcional de falsos profetas y santos charlatanes, y que occidente no ha estado completamente privado de sabiduría²⁷⁰. No obstante, cuando se confronta a los grandes filósofos místicos de Oriente con los patriarcas y las tradiciones teológicas de la filosofía occidental, la diferencia es inconfundible: Buda, Sankara, Padmasambhaya, Magarjuna, Longchepa e incontables otros no tienen equivalentes en el oeste. En términos espirituales, parece que nos aupamos sobre los hombros de enanos. Por tanto, no es de extrañar que tantos estudiosos occidentales encuentren esta visión mediocre²⁷¹.

Aunque esto no es un tratado de espiritualidad oriental, no parece fuera de lugar examinar brevemente las diferencias entre los cánones orientales y occidentales, porque son asombrosas. Para ilustrar este punto, he seleccionado un pasaje al azar de un libro sobre la literatura budista. El texto siguiente lo encontré al primer intento, buscando con los ojos cerrados entre un montón de

libros. Invito al lector a que encuentre algo remotamente parecido en la Biblia o el Corán.

En el momento actual, cuando (tu mente) permanece en su propia condición sin construir algo,

La consciencia es en sí misma bastante normal en este momento.

Y cuando miras en tu interior de esta forma desnuda (sin ningún pensamiento discursivo),

Como sólo es pura observación, se encontrará una lúcida claridad sin que haya nadie siendo el observador:

Sólo está presente una consciencia manifiesta al desnudo. (Esta consciencia) está vacía y es inmaculadamente pura, al no haber sido creada por nada.

Es auténtica y sin adulterar, la una dualidad de claridad y vacío.

No es permanente y, aún así, no ha sido creada por nada.

No obstante, no es una mera nada o algo aniquilado porque está lúcida y presente.

No existe como entidad única porque está presente y clara parte de muchas cosas.

(Por otra parte) no se ha creado como multiplicidad de cosas porque es inseparable y de sabor único.

Esa inherente autoconsciencia no deriva de nada exterior a sí misma.

Ésta es la verdadera introducción al actual estado de las cosas.

—*Padtnasambhava*²⁷²

Uno podría vivir una eternidad como cristiano, musulmán o judío sin encontrarse nunca lecciones como esta sobre la naturaleza de la consciencia. La comparación con el Islam resulta especialmente odiosa, porque el *Padmasambhava* es prácticamente contemporáneo de Mahoma²⁷³. Mientras que el significado del pasaje anterior puede no ser aparente para todos los lectores — es sólo una sección de una enseñanza más larga sobre la naturaleza de la mente y contiene una justa cantidad de jerga budista («claridad», «vaciedad», «sabor único», etc.)—, es un documento rigurosamente empírico, no una declaración sobre la metafísica. Incluso la literatura contemporánea sobre la consciencia, la cuál abarca a la filosofía, la ciencia cognitiva, la psicología y la neurociencia, no puede encajar el tipo de estudios precisos, fenomenológicos, que pueden encontrarse en el canon budista. Aunque no tenemos motivos para sentirnos dogmáticamente atados a una tradición de instrucción espiritual, no deberíamos creer que todas son igualmente sabias o igualmente sofisticadas porque no lo son. El misticismo, para ser viable, requiere instrucciones *explícitas* que no

pueden contener más ambigüedad o artificio en su exposición de la que encontraríamos en un manual de podadoras de césped²⁷⁴. Algunas tradiciones lo comprendieron hace mil años; otras, no.

Meditación

La mayoría de las técnicas de introspección que apuntan al descubrimiento de las propiedades intrínsecas de la consciencia se consideran métodos de meditación. No obstante, decir que una persona está «meditando» apenas ofrece información sobre el contenido de su experiencia. La «meditación», en el sentido que la uso aquí, se refiere a cualquier significado a través del cuál nuestro sentido del «yo» —del dualismo sujeto/objeto en la percepción y en la cognición— puede desvanecerse, mientras la consciencia sigue vividamente consciente del *continuum* de la experiencia²⁷⁵.

Inevitablemente, el principal obstáculo de la meditación es el hecho de pensar. Esto lleva a mucha gente a asumir que el fin último de la meditación es producir un estado mental libre de pensamiento. Es cierto que algunas experiencias entrañan el cese temporal del pensamiento, pero la meditación es menos asunto de suprimir pensamientos que de romper nuestra identificación con ellos para así poder reconocer la condición en la que nacen los propios pensamientos. Por regla general, los científicos y los filósofos occidentales imaginan que pensar es el epítome de la vida consciente y que una mente sin pensamientos es peor que una mano sin dedos. No obstante, la percepción fundamental de la mayoría de las escuelas espirituales occidentales es que, aunque el hecho de pensar es una necesidad práctica, el fallo en reconocer los pensamientos como tales, momento a momento, es lo que nos da a cada uno de nosotros la sensación de lo que llamamos «yo», y ésta es la cuerda sobre la que se hilan todos nuestros estados de sufrimiento e insatisfacción²⁷⁶. Éste es un requerimiento empírico, no una cuestión de especulación filosófica. Rómpase el hechizo del pensamiento y la dualidad del sujeto/objeto desaparecerá... como lo hará la diferencia fundamental entre los estados convencionales de felicidad y sufrimiento. Es un hecho sobre la mente que pocos estudiosos occidentales han intentado comprender.

Es en este frente donde la práctica de la meditación se revela intelectualmente seria e indispensable a la vez. Hay algo a comprender en la naturaleza de la consciencia, y su comprensión no implica pensar de forma

diferente. Como cualquier habilidad que requiera refinamientos en la percepción o la cognición, la tarea de reconocer la consciencia es anterior a la dicotomía sujeto/objeto que pueda facilitar un experto²⁷⁷. Pero es, al menos en principio, una experiencia al alcance de cualquiera.

Ahora estás sentado leyendo este libro. Tu pasado es un recuerdo. Tu futuro, simple expectativa. En el momento presente, recuerdos y expectativas pueden surgir en la consciencia sólo como pensamientos.

Por supuesto, leer es en sí mismo una especie de pensamiento. Probablemente puedes oír el sonido de tu propia voz leyendo estas palabras en tu mente. No obstante, no sientes estas frases como pensamientos propios. Tus pensamientos son los que llegan sin previo aviso y te alejan del texto. Pueden tener alguna relevancia respecto a lo que estás leyendo —puedes pensar: «¿no se está contradiciendo?»— o quizá no tengan ninguna. De repente puedes encontrarte pensando sobre la cena de esta noche o sobre una discusión que tuviste hace días, mientras tus ojos siguen pasando ciegamente a lo largo de las líneas de texto. Todos sabemos lo que es leer párrafos enteros, incluso páginas enteras de un libro, sin asimilar una sola palabra. Pocos comprendemos que pasamos la mayor parte de nuestras vidas en tal estado: percibiendo el presente —lo que vemos, oímos, saboreamos y sentimos— de una forma sutil, a través de un velo de pensamientos. Pasamos nuestras vidas contándonos a nosotros mismos la historia del pasado y del futuro, mientras la realidad del presente permanece casi inexplorada. Vivimos en la ignorancia de la libertad y la simplicidad de la consciencia, antes que en la presencia del pensamiento.

Tu consciencia, aunque sigue siendo inescrutable en términos científicos, es una experiencia enormemente simple. Simplemente permanece ante ti, *siendo tú*, y como todo lo demás que puedes percibir. Ves este libro. Oyes una variedad de sonidos. Sientes las sensaciones de tu cuerpo en el espacio. Y entonces aparecen pensamientos del pasado y del futuro, perduran un tiempo y desaparecen.

No obstante, si miras persistentemente el sujeto de tu experiencia, su ausencia puede volverse aparente aunque sólo sea por un instante. Todo permanece —este libro, tus manos—, y aún así desaparece la división ilusoria entre lo que una vez fue conocedor y conocido, el yo del mundo, el interior del exterior. Esta experiencia ha estado en el centro de la espiritualidad humana desde hace milenios, y no necesitamos creer en nada para actualizarla, sólo mirar lo bastante de cerca a lo que llamamos «yo».

Una vez se ha podido atisbar el altruismo de la consciencia, la vida espiritual puede ser vista como una liberalización progresiva de la atención de

uno, cada vez más y más, hasta que ese reconocimiento pueda estabilizarse. Aquí es donde la conexión entre espiritualidad y ética se hace ineludible. Una vasta literatura sobre la meditación sugiere que las emociones sociales negativas como el odio, la envidia y el rencor proceden de nuestra percepción dual del mundo y la ramifican. Por otra parte, las emociones como el amor y la compasión parecen hacer flexible nuestra mente en términos meditativos, y cada vez es más fácil concentrarse bajo sus influencias. No resulta sorprendente que sea más fácil liberar la atención de uno mismo del contenido del pensamiento, para soportarlo sólo como consciencia, cuando nuestra actitud básica hacia otro ser humano es positiva y si hemos establecido relaciones sobre esta base. Demandas, disputas familiares, engaños intrincados y ser conducido ante (el tribunal de) La Haya por crímenes contra la Humanidad no se cuentan entre los requisitos para la estabilidad en la meditación. También parece de sentido común que cuanto más se relaje el sentimiento de individualidad, menos surgirán esos estados sobre los que ese basa, como el miedo o la rabia. Los científicos están haciendo sus primeros intentos para probar reivindicaciones de esta clase, pero todo meditador experimentado los ha probado ya²⁷⁸. Mientras que mucha de la investigación científica sobre la meditación se centra en ella poco más que como una herramienta para reducir el estrés, no hay duda de que el fenómeno del desinterés ha empezado a abrirse camino en el círculo encantado de la ciencia experimental en tercera persona²⁷⁹.

Como en cualquier otro campo, las intuiciones espirituales son susceptibles del consenso intersubjetivo y la refutación. Tal y como las matemáticas pueden disfrutar del diálogo ininteligible de las ideas abstractas (aunque no siempre se pongan de acuerdo en lo que es intuitivamente «obvio»), tal como los atletas pueden comunicarse con efectividad sobre los placeres del deporte, así pueden los místicos dilucidar de forma consensuada los datos de su materia. De este modo, el misticismo genuino puede ser «objetivo» —en el único sentido normativo de esta palabra que vale la pena retener— lejos de contaminaciones dogmáticas²⁸⁰. Como fenómeno a estudiar, la experiencia espiritual ya no es refractaria a los sueños, las emociones, las ilusiones de la percepción o, sobre todo, los mismos pensamientos²⁸¹.

Nos espera un futuro muy extraño: máquinas que leen la mente, realidad virtual genuina, implantes neuronales y drogas cada vez más refinadas, y todo ello puede tener implicaciones en nuestra visión de nosotros mismos y de nuestras posibilidades espirituales. Hemos entrado en una era en la que nuestra propia humanidad, en términos genéticos, ya no es condición necesaria para

nuestra existencia. La fusión de las inteligencias humanas y mecánicas también es una seria posibilidad. ¿Qué significarán para nosotros esos cambios en las fronteras convencionales entre el yo y el mundo exterior? ¿Tienen alguna relevancia para una espiritualidad enraizada en el reconocimiento de la no dualidad de la consciencia?

Me parece que la naturaleza de la consciencia triunfará sobre todos estos desarrollos. Cualquiera que sea la experiencia que nos espera —con la ayuda de la tecnología o después de la muerte— la experiencia misma es asunto de la consciencia y de su contenido. Descubrir que la consciencia trasciende inherentemente su contenido, descubrir que ya disfruta del bienestar que de otra manera buscaría el yo, y que se debe trascender la lógica de la experiencia. No hay duda de que la experiencia siempre tendrá el potencial de cambiarnos, pero parece que esos cambios todavía dependerán de *aquello* de lo que seamos conscientes al instante siguiente, no de lo que sea la consciencia en sí misma²⁸².

El misticismo es una empresa racional, la religión no. El místico ha reconocido algo acerca de la naturaleza de la consciencia previa al pensamiento, y este reconocimiento es susceptible de una discusión racional. El místico tiene motivos para confiar en sus creencias, y estas razones son empíricas. El irritante misterio del mundo puede ser analizado mediante conceptos (es decir, con la ciencia) o experimentado libre de conceptos (es decir, con el misticismo)²⁸³. La religión no es más un conjunto de malos conceptos ocupando el lugar de los buenos. Es la negación —a la vez llena de esperanza y de miedo— de la vastedad de la ignorancia humana.

Una semilla de verdad anida en el corazón de la religión, porque la experiencia espiritual, el comportamiento ético y las comunidades fuertes son esenciales para la felicidad humana. Y, aún así, nuestras religiones tradicionales están intelectualmente difuntas y son políticamente ruinosas. Mientras la experiencia espiritual sea una evidente propensión natural de la mente humana, no necesitaremos creer en algo con pruebas insuficientes para validarlo. Está claro que debe ser posible reunir razón, espiritualidad y ética en nuestra forma de pensar sobre el mundo. Esto sería el principio de un acercamiento racional a nuestras más profundas preocupaciones personales. También sería el fin de la fe.

EPÍLOGO

Mi objetivo al escribir este libro ha sido contribuir a cerrarle la puerta a cierta clase de irracionalidad. Aunque la fe religiosa es una muestra de ignorancia humana que no admite siquiera la *posibilidad* de corrección, sigue a salvo de la crítica en todos los rincones de nuestra cultura. Obviando todas las fuentes de información válidas sobre este mundo (ambas, las espirituales y las mundanas), nuestras religiones han adoptado antiguos tabúes y extravagancias precientíficas como si tuvieran una importancia metafísica definitiva. Aún se nos presenta de forma dogmática libros que abrazan el espectro más estrecho de la comprensión política, moral, científica y espiritual —libros que, únicamente por su antigüedad, ofrecen una sabiduría más que diluida respecto al presente—, como si fueran la última palabra en asuntos de la mayor importancia. En el mejor de los casos, le fe deja a los bienintencionados incapaces de pensar racionalmente sobre muchas de sus preocupaciones más profundas; en el peor, es una continua fuente de violencia humana. Incluso hoy día, muchos de nosotros no estamos motivados por lo que sabemos, sino por lo que nos contentamos con imaginar. Muchos sacrifican voluntariamente la felicidad, la compasión y la justicia en este mundo por otro mundo futuro de fantasía. Éstas y otras degradaciones nos esperan a lo largo del bien trazado sendero de la piedad. Signifiquen nuestras diferencias religiosas algo, o nada, en una siguiente vida, en ésta sólo tienen un fin: un futuro de ignorancia y muerte.

Vivimos en sociedades que siguen constreñidas por leyes religiosas y amenazadas por la violencia religiosa. ¿Qué pasa con nosotros concretamente con ese discurso mutuo que permite que la maldad campe por el mundo? Hemos visto que la educación y la riqueza no son garantes suficientes para la racionalidad. Es más, incluso en occidente, hombres y mujeres educados siguen aferrándose a reliquias empapadas en sangre pertenecientes a otras épocas. Mitigar ese problema no consiste en quitarle las riendas de las manos a una minoría de extremistas religiosos, sino en buscar enfoques a la experiencia ética y espiritual que no apelen a la fe y que extiendan ese conocimiento por el mundo.

Por supuesto, da la impresión de que el problema no tiene solución. ¿Qué podría motivar que miles de millones de seres humanos reconsiderasen sus creencias religiosas? Y, aún así, es obvio que en el transcurso de una sola

generación podría estallar una revolución en nuestra forma de pensar, sólo con que padres y educadores respondieran con sinceridad a las preguntas de los niños. Nuestras dudas sobre la viabilidad de tal proyecto deberían estar atemperadas por la comprensión de su necesidad, porque no hay ningún motivo para creer que podremos sobrevivir indefinidamente a nuestras diferencias religiosas.

Imaginemos cómo sería para nuestros descendientes presenciar el fin de la civilización. Imaginemos fallos de razonamiento tan totales que harán que nuestras enormes bombas caigan finalmente sobre nuestras enormes ciudades en defensa de nuestras religiones. ¿Qué opinarían los desafortunados sobrevivientes de tal holocausto al mirar atrás y ver la precipitada carrera de la estupidez humana que los llevó al borde del precipicio? la perspectiva que daría ese fin del mundo seguramente concluiría que los seis mil millones de seres humanos que vivimos actualmente pavimentamos el camino hacia el Apocalipsis.

Simplemente, el mundo bulle de malas ideas. Hay lugares donde la gente es condenada a muerte por crímenes imaginarios —como la blasfemia— y donde la máxima educación a la que puede aspirar un niño consiste en aprender a recitar un libro antiguo de ficción religiosa. Hay países donde a las mujeres se les niega casi cualquier libertad humana, excepto la de procrear. Y esas mismas sociedades están reuniendo rápidamente terribles arsenales de armamento avanzado. Si no podemos inspirar a los países desarrollados en general, y a los musulmanes en particular, para que persigan fines compatibles con una civilización mundial, nos espera un futuro muy negro.

El enfrentamiento entre nuestras religiones no tendrá vencedores ni vencidos. La violencia religiosa nos acompaña porque nuestras religiones son *intrínsecamente* hostiles entre ellas. Allí donde no lo parecen es porque el conocimiento y los intereses seculares constriñen las incorrecciones más letales de la fe. Es hora de que reconozcamos que no existen fundamentos reales para la tolerancia religiosa y la diversidad religiosa en el cristianismo, el islamismo, el judaísmo o cualquiera de nuestros otros credos.

Si la guerra religiosa llegara a convertirse en algo impensable, tal y como lo son ahora la esclavitud o el canibalismo, será porque habremos prescindido del dogma de la fe. Si nuestro tribalismo puede dar paso a una amplia identidad moral, nuestras creencias religiosas no podrán protegerse de las repercusiones de la investigación y la crítica genuinas. Es hora de que comprendamos que es una maldad presumir de conocimiento allí donde sólo existe piadosa esperanza. Allí donde la convicción crece en proporción inversa a esta justificación, perdemos la

misma base de la cooperación humana. Donde hay razones que sustenten nuestras creencias, no hay necesidad de fe; donde no las hay, perdemos nuestra conexión con el mundo y con los demás. La gente que alberga fuertes convicciones sin pruebas pertenece al sector de los marginados de nuestra sociedad, no a los salones del poder. Lo único que deberíamos respetar de la fe de una persona es su deseo de una vida mejor en este mundo; no necesitamos respetar porqué su certeza de que esa vida mejor le espera en el siguiente.

Nada es más sagrado que los hechos. No obstante, en nuestro discurso, nadie debería colgarse medallas por engañarse a sí mismo. La prueba de fuego para la sensatez debería ser obvia: cualquiera que quiera saber cómo es el mundo, ya sea en términos físicos o espirituales, debe abrirse a nuevas pruebas. Deberíamos confiar en el hecho de que la gente suele aceptar ese principio cuando se ve obligada a ello. Y eso seguirá siendo un problema para la religión. Las mismas manos que sostienen nuestra fe son las que la sacudirán.

Todavía está por determinar lo que significa ser humano, porque todas las facetas de nuestra cultura —incluso de la misma biología— siguen abiertas a la innovación y la comprensión. No sabemos cómo serán las cosas dentro de mil años —ni dónde estaremos, dado lo letalmente absurdo de muchas de nuestras creencias—, pero sea cual sea el cambio que nos espera, es poco probable que cambie una cosa: mientras la experiencia perdure, la diferencia entre la felicidad y el sufrimiento seguirá siendo nuestra preocupación primordial. Por tanto, querremos comprender esos procesos —bioquímicos, de comportamiento, éticos, políticos, económicos y espirituales— que cuentan para marcar la diferencia. Todavía no tenemos una comprensión final de tales procesos, pero sabemos lo bastante como para excluir muchas falsas concepciones. Es más, en este momento sabemos lo bastante como para asegurar que el Dios de Abraham no sólo es indigno de la inmensidad de la creación, es indigno incluso del hombre.

No sabemos qué nos espera después de la muerte, pero sabemos que moriremos. Tendría que ser posible vivir éticamente —con una preocupación genuina por la felicidad de los demás seres sensibles— sin presumir de saber cosas de las que somos patentemente ignorantes. Considéralo: todas las personas que has conocido, todas las personas con las que te has cruzado hoy por la calle, van a morir. Todos vamos a perder cuanto amamos en este mundo. ¿Por qué no ser amable y considerado con ellos mientras eso no ocurra?

Estamos atados unos con otros. El hecho de que nuestras intuiciones éticas deban imponerse de un modo u otro a nuestra biología no hace las verdades éticas reducibles a verdades biológicas. Somos los jueces finales de lo que es

bueno, como seguimos siendo los jueces finales de lo que es lógico. Y nuestra conversación con los demás sigue sin alcanzar ningún objetivo. No es necesario un esquema de recompensas y castigos que trascienden esta vida para justificar nuestras intuiciones morales o hacerlas efectivas para que guíen nuestra conducta en el mundo. Los únicos ángeles a los que necesitamos invocar son los de nuestra mejor naturaleza: razón, honestidad y amor. Los únicos demonios a los que debemos temer son los que se esconden en todas las mentes humanas: ignorancia, odio, avaricia y *fe*, la cual seguramente es la obra maestra del diablo.

El hombre no es la medida de todas las cosas. Este Universo está lleno de misterio. El mero hecho de que exista, y de nosotros mismos, ya es un misterio absoluto y el único milagro digno de tal nombre. La consciencia que nos anima es en sí misma básica central a ese misterio y el terreno para cualquier experiencia que deseemos llamar «espiritual». No necesitamos abrazar ningún mito para estar en comunión con la profundidad de nuestras circunstancias. No necesitamos adorar a ningún Dios para vivir extasiados por la belleza y la inmensidad de la creación. No necesitamos de ficciones tribales para comprender que debemos amar a nuestros vecinos, que su felicidad es indisoluble de la nuestra, y que nuestra interdependencia exige que la gente de todo el mundo tenga oportunidad de florecer. Los días de nuestras identidades religiosas están claramente contados. Si también están contados los días de la misma civilización parece que dependerá, quizá demasiado, de la prisa que nos demos en darnos cuenta de ello.

POSTFACIO

La psique humana padece dos grandes enfermedades: la urgencia de continuar una *vendetta* generación tras generación y la tendencia a poner etiquetas agrupando a la gente en vez de verla como individuos. La religión de Abraham utiliza ambas cosas... y las mezcla explosivamente. Sólo un ciego puede dejar de ver la fuerza divisora de la religión en la mayoría de las enemistades violentas del mundo actual, cuando no en todas. Sin duda, es el mayor agravante de la situación en Oriente Medio. Aquellos de nosotros que durante años hemos ocultado nuestro desprecio por la peligrosa desilusión colectiva de la religión necesitamos alzarnos y hablar. Ahora, las cosas son diferentes: Todo ha cambiado. Completamente».

Richard Dawkins

Ha pasado casi un año desde que *El Fin de la Fe* se publicó por primera vez en los Estados Unidos. En respuesta, he recibido una continua correspondencia de lectores y no lectores, expresando desde un apoyo extático a una condena casi homicida. Aparentemente, miles de personas han leído el libro, y millones más han visto y oído como se discutía su contenido en los medios de comunicación. Me han llegado cartas y e-mails de científicos y físicos en las diversas etapas de su carrera, de soldados que combaten en Irak, de ministros cristianos que han perdido la fe (y de quienes la conservan), de musulmanes que están de acuerdo con mi desacuerdo general hacia su religión y de otros que quisieran haberme conocido en una mezquita para conocer así cuál es la voluntad de Dios. También he tenido noticias de cientos de librepensadores en pie de guerra que viven en el «estado rojo» de Norteamérica. A juzgar por este último grupo de corresponsales, el corazón de los Estados Unidos está convirtiéndose rápidamente en algo tan intermitente estrecho de miras como Afganistán. Quizá sea demasiado esperar que los esfuerzos de la gente razonable consigan invertir la marea.

Según varios cientos de encuestas, el 22 por ciento de los norteamericanos están seguros de que Cristo regresará a la Tierra en algún momento de los próximos cincuenta años. Otro 22 por ciento cree que es posible que lo haga.

Coincide más o menos con el 44 por ciento que dice ir a la iglesia una vez o más a la semana, que creen literalmente que Dios prometió la tierra de Israel a los judíos y que quieren dejar de enseñar a los niños la teoría de la evolución. Los creyentes de este tipo constituyen el segmento más motivado y cohesionado del electorado norteamericano. En consecuencia, sus puntos de vista y sus prejuicios influyen casi todas las decisiones de importancia nacional que toman los políticos. Los liberales parecen haber aprendido una lección equivocada de estos acontecimientos, y ahora muestran su conformidad con las Escrituras, mientras se preguntan cómo pueden congraciarse con las legiones de hombres y mujeres de nuestro país que votan basándose principalmente en un dogma religioso. Más del 50 por ciento de los norteamericanos tienen un punto de vista «negativo» o «muy negativo» de la gente que no cree en Dios; el 70 por ciento cree que es importante que los candidatos presidenciales sean «fuertemente religiosos». Como es tabú criticar las creencias religiosas de una persona, el debate político sobre cuestiones de interés público (la investigación sobre las células madre, la ética del suicidio asistido y la eutanasia, la obscenidad y la libertad de expresión, el matrimonio gay, etc.) generalmente se aborda en términos más apropiados para una teocracia. Ahora mismo, en los Estados Unidos la sinrazón está en ascenso en nuestras escuelas, nuestros tribunales y todas las ramas del gobierno federal. Sólo un 28 por ciento de los norteamericanos creen en la evolución; un 72 por ciento cree en los ángeles. La ignorancia elevada a este grado, concentrada en la cabeza y el vientre de tal superpotencia, es ha convertido en un problema para todo el mundo.

Tras ver como mi argumentación contra la fe era discutida, atacada, vitoreada y malinterpretada en blogs y reseñas de todo el mundo, me gustaría aprovechar esta edición para responder a la mayoría de las críticas y malos entendidos. Lo que sigue no son argumentos que me he inventado yo; son los que la gente normal (y los ocasionales lectores de libros) toman por devastadoras recriminaciones a mi tesis básica:

1. Sí, la religión puede provocar a veces violencia, pero los mayores crímenes del siglo XX fueron perpetrados por ateos. El ateísmo —como atestiguan los regímenes de Hitler, Stalin, Mao, Pol Pot y Kim Jong II— es la condición más peligrosa de todas.

Ésta es una de las críticas más comunes con que suelo encontrarme. También es la más deprimente, ya que la anticipé y la respondí al principio del

libro (págs. 78-79). Aunque algunos de los movimientos políticos más despreciables de la historia de la humanidad no eran religiosos, tampoco puede decirse que fueran especialmente racionales. Los pronunciamientos públicos de estos regímenes eran simples letanías de engaños: sobre la raza, la economía, la identidad nacional, la marcha de la historia o los peligros morales del intelectualismo... Auschwitz, los gulags y los campos de exterminio no son ejemplos de lo que ocurre cuando la gente se vuelve *demasiado crítica con las creencias injustificadas*; al contrario, estos horrores atestiguan los peligros de no pensar lo suficiente y de forma crítica sobre seculares ideologías específicas. Es innecesario decir que mi argumento contra la fe religiosa no es un argumento para abrazar ciegamente el ateísmo como *dogma*. El problema que planteé en el libro no es otro que el problema del dogma en sí, del que toda religión participa de forma sobrada. No conozco ninguna sociedad en la historia que haya sufrido porque su pueblo se volviera demasiado razonable.

Como discutí a lo largo de todo el libro, la certeza sin pruebas es necesariamente divisoria y deshumanizadora. De hecho, lo que posibilita una cooperación pacífica es el respeto a las pruebas y los argumentos racionales. Como seres humanos, nos enfrentamos a una perpetua elección entre conversación y violencia; ¿qué puede garantizar que sigamos hablándonos unos a otros si no es nuestra buena voluntad de ser razonables?

2. Necesitamos la fe para casi todo. Es absurdo pensar que podamos hacer algo sin ella.

Recibí un e-mail sobre el tema que empezaba así: «Me gusta tu estilo, pero eres idiota». Muy justo. Después, mi corresponsal señalaba, como tantos otros, que todos y cada uno de nosotros tenemos que levantarnos por la mañana y vivir nuestra vida en un contexto de incertidumbre y de terribles certezas, como la de la muerte. Esta disposición positiva, esta buena fe para tomar un camino en la vida sin la seguridad de que las cosas saldrán bien, es ocasionalmente llamada «fe». Así, uno puede apoyar a un amigo desconsolado con las palabras: «ten fe en ti mismo». Tales palabras casi nunca pretenden ser una burla, ni siquiera cuando surgen de la lengua bífida de un ateo. Déjame señalar, para que conste, que nunca he visto nada malo en ese tipo de «fe».

Pero ésa no es la fe que se nos inculca con la religión. Sería notable que una actitud positiva ante a la inseguridad nos condujera de forma inevitable a una absurda convicción del origen divino de algunos libros, de extraños tabúes culturales, de abyectos odios hacia los homosexuales

o de estatus rebajados para las mujeres. Adopta una perspectiva demasiado

positiva, y lo siguiente que sabrás es que arquitectos e ingenieros pueden empezar a empotrar aviones en edificios.

Como intenté dejar claro en el libro, la fe religiosa es la creencia sin pruebas suficientes en unas propuestas históricas y metafísicas determinadas. Cuando la prueba de una propuesta religiosa es débil o inexistente, o hay importantes pruebas en contra, la gente invoca la fe. O se limita a citar las razones de su credo (por ejemplo, «El Nuevo Testamento confirma las profecías del Viejo Testamento», «Vi el rostro de Jesucristo en una ventana», «Rezamos y, gracias a eso, el cáncer de nuestra hija remitió»). Tales razones son por lo general inadecuadas, pero siempre es mejor que no tener ninguna. La gente que tiene fe reconoce de forma natural la primacía de la razón y cuando puede recurre al razonamiento. La fe es simplemente la licencia que se dan a sí mismos para *seguir creyendo cuando les falla la razón*. Cuando una investigación racional da soporte a su credo, es apoyada; cuando supone una amenaza, es ridiculizada; a veces ambas cosas hasta en la misma frase. La fe es el mortero que rellena las grietas de las pruebas y los huecos de la lógica, y es lo que mantiene la amenaza para el mundo que supone el terrible edificio de la certeza religiosa

3. El Islam no es más propenso a la violencia que las demás religiones. La violencia que vemos en el mundo musulmán es producto de la política y la economía, no de la fe.

Lo tramposo de esta afirmación se capta mejor a la brillante luz de los estallidos de las bombas. ¿Dónde están los suicidas palestinos *cristianos*? Ellos también sufren las indignidades diarias de la ocupación israelí. ¿Dónde, ya puestos, están los suicidas tibetanos budistas? Los tibetanos han sufrido una ocupación mucho más cínica y represiva que cualquiera de las que los Estados Unidos e Israel hayan impuesto al mundo musulmán. ¿Dónde están las multitudes de tibetanos ansiosos de perpetrar atentados suicidas contra los no combatientes chinos? No existen. ¿Cuál es la diferencia que marca la diferencia? La diferencia está en los principios específicos del Islam. No hace falta decir que el budismo no ayuda a inspirar violencia suicida. Puede y lo ha hecho (Japón, Segunda Guerra Mundial), pero eso no es una concesión a los apologistas del Islam. Como budista, tendría que esforzarse extremadamente para justificar tal barbarie. Uno no necesita esforzarse tanto si es musulmán.

Los recientes acontecimientos en Irak confirman nuevamente este punto. Es cierto, evidentemente, que el pueblo iraquí está traumatizado por décadas de guerra y represión. Pero la guerra y la represión no cuentan cuando se perpetran

atentados suicidas contra la Cruz Roja, las Naciones Unidas, los trabajadores extranjeros y los iraquíes inocentes. La guerra y la represión no atraen un flujo de luchadores extranjeros deseando sacrificar sus vidas sólo para provocar el caos. Los insurgentes iraquíes no han sido motivados especialmente por agravios políticos o económicos. Han sufrido tales agravios, por supuesto, pero la política y la economía no hacen que un hombre se vuelva a sí mismo intencionadamente en medio de una multitud de niños, ni hace que su madre cante alabanzas por haberlo hecho. Los milagros de ese orden suelen requerir de fe religiosa.

Hay otras variables confusas, naturalmente —patrocinio estatal del terrorismo, coerción ocasional a los suicidas reticentes—, pero no podemos dejar que nos cieguen ante la influencia lunática y persuasiva de las creencias religiosas. La verdad que finalmente tendremos que afrontar es que el Islam contiene doctrinas específicas sobre el martirologio y que la yihad inspira directamente el terrorismo musulmán. A menos que los musulmanes del mundo puedan encontrar una forma de expurgar una teología que está convirtiendo su religión en un culto a la muerte, acabaremos enfrentándonos con esa misma conducta destructivamente perversa en la mayor parte del mundo. Dondequiera que ocurran estos acontecimientos, encontraremos musulmanes poniéndose del lado de otros musulmanes, al margen de lo sociópata que sea su conducta. Ésta es la maligna solidaridad que engendra la religión. Es hora de que los seres humanos cuerdos dejen de disculparse por eso.

Y es hora de que los musulmanes —especialmente las musulmanas— comprendan que nadie sufre las consecuencias del Islam más que ellos mismos.

4. El Fin de la Fe no es un libro ateo. En realidad es una tapadera para el budismo, el misticismo New Age o alguna otra forma de irracionalidad.

Casi todas las páginas de mi libro están dedicadas a exponer los problemas de la fe religiosa. Es irónico que algunas de las críticas más duras provengan de ateos que creen que he traicionado su causa en puntos periféricos. No conozco un libro que critique con más dureza la religión. No hace falta decir que mi libro tiene muchos defectos, pero aplacar la irracionalidad religiosa no es uno de ellos.

No obstante, los ateos han encontrado muchas cosas en mi libro sobre las que quejarse, especialmente en los últimos capítulos, donde intento situar la meditación y la «espiritualidad» en un equilibrio racional. La «meditación», en el sentido en que uso el término, sólo requiere que una persona preste una atención extraordinaria a su experiencia momento-a-momento del mundo. No hay nada irracional en ello. De hecho, constituye la única base racional para hacer detalladas afirmaciones sobre la naturaleza de la subjetividad.

A través de la meditación, una persona puede observar el flujo de su experiencia con notable claridad, y eso, a veces, da como resultado una variedad de percepciones que la gente tiende a encontrar intelectualmente creíbles y personalmente transformadoras. Como dilucido en el último capítulo del libro, una de esas percepciones es que la sensación de lo que llamamos «yo» —la sensación de que somos el pensador de nuestros pensamientos, el experimentador de nuestras experiencias— puede desaparecer cuando observamos de una forma rigurosa. No es una propuesta que deba ser aceptada como artículo de fe; es una observación empírica, análoga al descubrimiento de que uno tiene puntos ciegos en su vista. La mayoría de la gente nunca se da cuenta de sus puntos ciegos (causados por el tránsito del nervio óptico a través de la retina de cada ojo), pero pueden observarse en casi todo el mundo con un pequeño esfuerzo. También la ausencia del «yo» puede observarse con un pequeño esfuerzo, aunque ese descubrimiento tienda a necesitar mucho más entrenamiento por parte de ambos, del maestro y del alumno. La única fe necesaria para emprender un proyecto así es la fe en las hipótesis científicas. Y la hipótesis es ésta: si fijo mi atención de una cierta forma, puedo tener un efecto reproducible específico. Es innecesario decir que lo que ocurre (o no ocurre) a lo largo de cualquier camino de práctica «espiritual» debe ser interpretado a la luz de algún esquema conceptual, y que debería abrirse a una argumentación racional.

Los ateos también me han atacado con virulencia por unas cuantas observaciones sobre la naturaleza de la consciencia. La mayoría de los ateos parecen estar seguros de que la consciencia depende completamente de (y es reducible a) las funciones cerebrales. En el último capítulo del libro argumenté brevemente que esa certeza es injustificada. El hecho es que los científicos todavía no saben cuál es la relación entre consciencia y materia. No estoy sugiriendo que hagamos una religión de esta falta de certeza o que hagamos algo con ella. Y, no hace falta decir que el misterio de la consciencia no ayuda a que las nociones religiosas convencionales acerca de Dios y del Paraíso sean más plausibles.

Desde que *El Fin de la Fe* se publicó por primera vez, los acontecimientos han ido confirmando su tesis central. Son tiempos en los que casi todos los titulares de los periódicos atestiguan el coste social de la fe religiosa y los telediaros nocturnos parecen milagrosamente extraídos del siglo XIV: un espectáculo tras otro de histeria religiosa. Manifestaciones beatas anunciando la muerte del Papa (un hombre que se opone activamente al uso del condón en el

África subsahariana y esconde de la justicia seglar a unos hombres vestidos de mujer que abusan de niños) que son seguidas de otros estallidos de locura religiosa. En el momento de escribir estas líneas, hay musulmanes de varios países provocando revueltas por un informe donde se dice que interrogadores estadounidenses profanan una copia del Corán. En esas revueltas han muerto diecisiete personas y cientos más han resultado heridas. La respuesta del gobierno de los EE.UU. ha sido aportar su propio granito de locura: su portavoz, nada menos que el Secretario de Estado, ha asegurado a las hordas enfurecidas que «el gobierno de los Estados Unidos no tolerará ninguna falta de respeto hacia el sagrado Corán». ¿De qué forma lo conseguirá nuestro intolerante gobierno? No se especifica. Estoy esperando que llamen a mi puerta.

Tan perfectas visiones de la sinrazón se han visto salpicadas por las más normales violaciones de la fe: informes diarios de piadosas masacres en Irak, de estupideces evangélicas contra los males de la magistratura seglar, de una cada vez más extensa coacción religiosa en la Fuerza Aérea de los Estados Unidos, de esfuerzos en al menos veinte estados para redefinir la ciencia incluyendo explicaciones sobrenaturales del origen de la vida, de farmacéuticos devotos negándose a vender anticonceptivos, de cines negándose a proyectar documentales que informan del estado actual de la Tierra, y así podríamos seguir... hasta el siglo XV.

Cualquiera que tenga ojos, puede ver que no existe ninguna duda acerca de que la fe religiosa sigue siendo una fuente perpetua de conflictos humanos. La religión persuade a hombres y mujeres a no pensar, y a olvidar que de otro modo actuarían de forma inteligente. O a no pensar en cuestiones importantes para la civilización. Y, aún así, sigue siendo tabú criticar la fe religiosa de nuestra sociedad, incluso comentar que algunas religiones son menos compasivas y tolerantes que otras. Lo peor de nosotros (las rotundas mentiras) ha de seguir oculto por miedo a ofender. *El Fin de la Fe* representa mi primer intento de llamar la atención sobre el peligro y el absurdo inherente a esta situación. Sinceramente espero que los lectores sigan encontrando útil este libro.

Sam Harris
Nueva York
Mayo de 2005

AGRADECIMIENTOS

Este libro empezó a escribirse el 12. de septiembre de 2001. Muchos amigos leyeron y comentaron entonces el largo ensayo que redacté en esas primeras semanas de ira y estupefacción colectiva, y ese texto acabó convirtiéndose en la base de este libro. Estoy muy agradecido por aquellos comentarios iniciales. También estoy en deuda con los colegas y consejeros que esperaron pacientemente a que volviera a la investigación científica (y a mis cabales). Varios de ellos repasaron dos capítulos dedicados al cerebro que acabaron por no ser incluidos en libro terminado. Sus comentarios han sido muy apreciados. Una amiga leyó el texto en todas las etapas de su redacción, me buscó un agente literario y me ayudó a preparar una propuesta del libro. Sabe a quién recurrir en caso de necesitar un trasplante de órganos. Mi padrastro leyó el manuscrito completo, pese a carecer de tiempo para ello, realizando anotaciones que me fueron muy útiles.

Mi agente y mi editor fueron indispensables para conseguir que el libro saliera de imprenta en su presente forma. Fue un placer trabajar con el ayudante de mi editor durante todo el proceso de reescritura y revisiones. El corrector que me asignaron en la editorial Norton realizó en el texto un auténtico exorcismo, armado con sólo un lápiz rojo.

Me siento especialmente en deuda con mi madre y con mi prometida, tanto a la hora de escribir este libro como en todo lo demás.

Han demostrado una dedicación al proyecto inexplicable por teoría alguna sobre intereses conyugales o genéticos. Sus inteligentes y oportunas aportaciones ahorraron muchos horrores al personal de la editorial. Aunque en nada son responsables de las carencias de este libro, sin ellas habría sido peor.

BIBLIOGRAFÍA

Aarons, M. y J. Loftus. Vnholy Trinity: The Vatican, the Nazis, and the Swiss Banks. Rev. ed. New York, St. Martin's Griffin, 1998.

Abraham, R., T. McKenna y R. Shldrake. Trialogues at the Edge of the West: Chaos, Creativity, and the Resacralization of the World. Santa Fe, Bear Publishing, 1992.

Adolphs, R., D. Tranel y A. R. Damasio. «The Human Amygdala in Social Judgment», *Nature* 393 (June 4, 1998), pp. 470-474.

Ahmad, Z., L. M. Balsamo, B. C. Sachs, B. Xu y W. D. Gaillard. «Auditory Comprehension of Language in Young Children, Neural Networks Identified with fMRI», *Neurology* 60 (2003), PP- T 598-1605.

Albert, D. Z. Quantum Mechanics and Experience. Cambridge, Harvard Univ. Press, 1992.

Allman, J. M. El cerebro en evolución. Barcelona, Editorial Ariel, 2003.

Andcrson, J. R. «The New Theoretical Framework», en *The Adaptive Character of Thought*. Hillsdale, N. J., Erlbaum, 1990.

Andresen, J. «Meditation Meets Behavioral Medicine, The Story of Experimental Research on Meditation», *Journal of Consciousness Studies* 7, nos. 11-12 (2000), pp. 17-73.

Anónimo. Bhagavad Gita. Barcelona, Editorial Bruguera, 1978.

Anónimo. TerroristHunter. New York, HarperCollins, 2003.

Anscombe, G. E. M. «The First Person», en *Self-knowledge*, ed. Q. Casam. Oxford, Oxford Univ. Press, 1975.

Appleyard, B. Understanding the l'resent: Science and the Soul of Modern Man. New York, Doubleday, 1992.

Armstrong, K. Una historia de Dios: 4000 años de búsqueda en el judaísmo, el cristianismo y el islam. Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 1995.

Ashtavakra. Ashtavakra Gita. Palma de Mallorca, José de Olañeta editor, 2003.

Agustín, San. La ciudad de Dios. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas./ Confesiones. Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1999.

Austin, J. H. Zen and the Brain: Toward an Understanding of Meditation and Consciousness. Cambridge, MIT Press, 1998.

- Austin, J. L. *Sentido y percepción*. Madrid, Editorial Tecnos, 1981.
- Ayer, A. J. *Wittgenstein*. Barcelona, Editorial Crítica 1985.
- Bacovcin, H., trad. *The Way of a Pilgrim and A Pilgrim Continúes His Way*. New York, Doubleday, 1978.
- Baddeley, A. «The Fractionation of Working Memory», *Proceedings of the National Academy of Sciences U. S. A.* 93 (1996), pp. 13468-13472.
- Baier, A. C. *Moral Prejudices: Essays on Ethics*. Cambridge, Harvard Univ. Press, 1994.
- Baker, L. R. *Saving Belief: A Critique of Physicalism*. Princeton, Princeton Univ. Press, 1987.
- Bankei. *The Unborn: The Life and Teaching of Zen Master Bankei (1622-1693)*. Traducción de N. Waddell. San Francisco, North Point Press, 1984.
- Barnstone, W., ed. *The Other Bible: Jewish Pseudepigrapha, Christian Apocrypha, Gnostic Scriptures, Kabbalah, Dead Sea Scrolls*. San Francisco, Harper San Francisco, 1984.
- Barrett, W. y H. D. Aiken., eds. *Philosophy in the zoth Century*. 4 vols. New York, Random House, 1962.
- Baudriüard, J. *The Spirit of Terrorism*. Traducción de C. Turner. New York, Verso, 2002.
- Baumgartner, P. y S. Payr, eds. *Speaking Minds: Interviews with Twenty Eminent Cognitive Scientists*. Princeton, Princeton Univ. Press, 1995.
- Bechara, A., H. Damasio, D. Tranel y A. R. Damasio. «Deciding Advantageously before Knowing the Advantageous Strategy», *Science* 275 (1997), PP- 1293-1295.
- Becker, E. *The Denial of Death*. New York, Free Press, 1973.
- Beedle, A. S. «A Philosopher Looks at Neuroscience», *Journal of Neuroscience Research* 55 (1999), pp. 141-146.
- Beloff, J. «Minds and Machines, A Radical Dualist Perspective», *Journal of Consciousness Studies* 1, núm. 1 (1994), pp. 32.-37.
- Bennet, J. «In Israeli Hospital, Bomber Tells of Trying to Kill Israelis», *New York Times*, June 8, 2002.
- Bennett, J. «How Is Cognitive Ethology Possible?» In *Cognitive Ethology: The Minds of Other Animáis*, ed. C. A. Ristau. Hillsdale, N. J., Erlbaum, 1991.
- Benson, H., with M. Stark. *Timeless Healing: The Power and Biology of Belief* New York, Charles Scribner, 1996.
- Bergson, H. *Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness*. Traducción de F. L. Pogson. 1910; reprint, London, George Alien & Unwin, 1971.
- Berkow, R., ed. *The Merck Manual of Diagnosis and Therapy*. 16th ed.

Rahway, N. J., Merck Research Laboratories, 1992.

Berman, P. «The Philosopher of Islamic Terror», New York Times Magazine, March 23, 2003. / Terror and Liberalism. New York, W. W. Norton, 2003.

Beyerstein, B. L. «Neuropathology and the Legacy of Spiritual Possession», Skeptical Inquirer 12, núm. 3 (1998), pp. 248-261.

Binder, L. Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies. Chicago, Univ. of Chicago Press, 1988.

Blake, R. y N. K. Logothetis. «Visual Competition», Nature Reviews Neuroscience 3, núm. 1 (2002), pp. 13-21.

Blakemore, C. y S. Jennett, eds. The Oxford Companion to the Body. Oxford, Oxford Univ. Press, 2001.

Block, N. «Troubles with Functionalism», en The Nature of Mind, ed. D. Rosenthal. Oxford, Oxford Univ. Press, 1991. / «The Mind as the Software of the Brain», en An Invitation to Cognitive Science: Thinking, ed. E. E. Smith and D. N. Osherson. Cambridge, MIT Press, 1995.

Block, N., O. Flanagan y G. Güzelde, eds. The Nature of Consciousness: Philosophical Debates. Cambridge, MIT Press, 1997.

Bloom, H. Presagios del milenio: la gnosis de los ángeles, el milenio y la resurrección. Barcelona, Editorial Anagrama, 1997. / y Rosenberg D. El libro de J. Barceloina, ediciones Interzona, 1995.

Bobrow, R. S. «Paranormal Phenomena in the Medical Literature, Sufficient Smoke to Warrant a Search for Fire», Medical Hypotheses 60 (2003), pp. 864-868.

Bogen J. E. «Mental Duality in the Intact Brain», Bulletin of Clinical Neuroscience 51 (1986), pp. 3-29. / «On the Neuropsychology of Consciousness, Parts I and II», Consciousness and Cognition 4 (1995), pp. 52-62, 137-158.

Bohm, D. y B. J. Hiley. The Undivided Universe. London, Routledge, 1993.

Bok, S. Lying: Moral Choice in Public and Private Life. New York, Vintage, 1978.

Bouveresse, J. Wittgenstein Reads Freud: The Myth of the Unconscious. Traducción de C. Cosman. Princeton, Princeton Univ. Press, 1995.

Bowden, M. «The Dark Art of Interrogation», Atlantic Monthly, March 1993, pp. 51-77.

Bowker, J., ed. Diccionario abreviado Oxford de las religiones del mundo. Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 2006. —. What Muslims Believe. Oxford, Oxfordworld, 1998.

Boyer, P. When Time Shall Be No More: Prophecy Belief in Modern American Culture. Cambridge, Harvard Univ. Press, 1992.

Braun, S. *The Science of Happiness: Unlocking the Mysteries of Mood*. New York, John Wiley, 2000.

Briggs, R. *Witches and Neighbors: The Social and Cultural Context of European Witchcraft*. New York, Viking, 1996.

Brisick, W., ed. *Crystal Cave: A Compendium of Teachings by Masters of the Practice Lineage*. Traducción de E. P. Kunsang. Katmandu, Rangjung Yeshe Publications, 1990.

Brockman, J., ed. *Los próximos cincuenta años: el conocimiento humano en la primera mitad del siglo xxi*. Barcelona, Editorial Kairós, 2004. —, ed. *The Third Culture*. Barcelona, Tusquets Editores, 1996.

Buber, M., ed. *Ecstatic Confessions*. Traducción de E. Cameron. New York, Harper and Row, 1985. —. / *I and Thou*. Traducción de W. Kaufmann. New York, Charles Scribner, 1970.

Buckley, W. E, Jr. «The War on Drugs Is Lost», *National Review*, Feb. 12, 1996. —. «Abolish Drug Laws?, 400 Readers Give Their Views», *National Review*, July 1, 1996.

Buddhaghosa. *The Path of Purification*. Traducción de Bhikkhu Nanamoli. Kandy, Sri Lanka, Buddhist Publication Society, 1975.

Burt, A. M. *Textbook of Neuroanatomy*. Philadelphia, W. B. Saunders, 1993.

Campbell, A. «Cartesian Dualism and the Concept of Medical Placebos», *Journal of Consciousness Studies* 1, no 2 (1994), pp. 230-233.

Campbell, J. *El héroe de las mil caras*. Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2005.

Canetti, E. *Masa y poder*. Madrid, Alianza Editorial, 1983.

Carroll, J. «The Silence», *New Yorker*, April 7, 1997. / Constantine's Sword: The Church and the Jews. Boston, Houghton Mifflin, 2001.

Casebeer, W. D. «Moral Cognition and Its Neural Constituents», *Nature Reviews Neuroscience* 4 (2003), pp. 840-846.

Chalmers, D. J. *La mente consciente: en busca de una teoría fundamental*. Barcelona, Editorial Gedisa, 1999.

Cheney, D. L. y R. M. Seyfarth. *How Monkeys See the World: Inside the Mind of Another Species*. Chicago, Univ. of Chicago Press, 1990.

Chisholm, R. M. «On the Observability of the Self», *Philosophy and Phenomenological Research* 30 (1969), pp. 7-21.

Chomsky, N. 9-11. New York, Seven Stories Press, 2001.

Chuang Tzu. *Obra completa*. Palma de Mallorca, Ediciones Cort, 1995.

Churchland, P. M. *Scientific Realism and the Plasticity of Mind*. Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1979. / *Materia y conciencia: Introducción*

contemporánea a la filosofía de la ciencia. Barcelona, Editorial Gedisa, 1992. / «Knowing Qualia, A Reply to Jackson», en *The Nature of Consciousness: Philosophical Debates*, ed. N. Block, O. Flanagan y G. Güzeldere. Cambridge, MIT Press, 1997.

Churchland, P. S. y P. M. Churchland. «Neural Worlds and Real Worlds», *Nature Reviews Neuroscience* 3 (2002), pp. 903-907.

Cialdini, R. B. *Influence: The Psychology of Persuasion*. New York, Quill, 1993.

Cohén, J. D. y K. I. Blum. «Reward and Decisión», *Neuron* 36, núm. 2 (2002), pp. 193-198.

Collins, L. y D. Lapierre. *Freedom at Midnight*. New York, Simón and Schuster, 1975.

Conway, M. A. «Repression Revisited», *Nature* 410 (March 15, 2001), pp. 319-320.

Conze, E. *A Short History of Buddhism*. Oxford, Oneworld, 1980. trad. y ed. Buddhist Texts through the Ages. Boston, Shambhala, 1990.

Copleston, F. *Historia de la filosofía*. 9 vols. Barcelona, Editorial Ariel.

Corballis, M. C. «Sperry and the Age of Aquarius, Science, Values, and the Split Brain», *Neuropsychologia* 36 (1998), pp. 1083-1087.

Crick, F. *La búsqueda científica del alma: una revolucionaria hipótesis*. Madrid, Editorial Debate, 1994.

Crick, E y C. Koch. «Consciousness and Neuroscience», *Cerebral Cortex* 8 (1998), pp. 97-107. / «The Unconscious Humunculus», en *The Neural Correlates of Consciousness*, ed. T. Metzinger. Cambridge, MIT Press, 1999. / «The Problem of Consciousness», *Scientific American Special Edition* 12, núm. 1 (2002), pp. 10-17.

Dahlbom, B., ed. *Dennett and His Critics*. Oxford, Blackwell, 1993.

Damasio, A. *El error de Descartes: la emoción, la razón y el cerebro humano*. Barcelona, Editorial Crítica, 2004. / «How the Brain Creates the Mind», *Scientific American Special Edition* 12, núm. 1 (2002), pp. 4-9. / *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*. New York, Harcourt, 2003.

Daprati, E., N. Franck, N. Georgieff, J. Proust, E. Pacherie, J. Dalery, M. Jeannerod. «Looking for the Agent, An Investigation into Consciousness and Selfconsciousness in Schizophrenic Patients», *Cognition* 65(1997), pp. 71-86.

Davidson, D. «A Coherence Theory of Truth and Knowledge», Undated MS. / «A Nice Derangement of Epitaphs», Undated MS. / «The Myth of the Subjective», Undated MS / «Actions, Reasons, and Causes», en *Essays on Actions and Events*. Oxford, Oxford Univ. Press, 1980. / «Paradoxes of

Irrationality», en *Philosophical Essays on Freud*, ed. R. Wollheim and J. Hopkins. Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1982. / *De la verdad y la interpretación*. Barcelona, Editorial Gedisa, 1989. / «Deception and División», en *The Múltiple Self*, ed. J. Elster. Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1985. / «Knowing One's Own Mind», *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 60 (1987), pp. 441-458. / «Who Is Fooled?» In *Self-Deception and Paradoxes of Rationality*, ed. J. P. Dupuy. Stanford, CSLI Publications, 1998.

Davies, N. *Europe: A History*. Oxford, Oxford Univ. Press, 1996.

Davies, P. *Are We Alone?: Philosophical Implications of the Discovery of Extraterrestrial Life*. New York, Basic Books, 1995.

Davies, P. y J. Gribbin. *The Matter Myth*. New York, Simón and Schuster, 1992.

Davies, P. y J. R. Brown, eds. *El espíritu del átomo: una discusión sobre los misterios de la física cuántica*. Madrid, Alianza Editorial, 1989.

Davies, R. R., J. H. Xuereb y J. R. Hodges. «The Human Perirhinal Cortex in Semantic Memory, An in Vivo and Postmortem Volumetric Magnetic Resonance Imaging Study in Semantic Dementia, Alzheimer's Disease and Matched Controls», *Neuropathology and Applied Neurobiology* 28, núm. 2 (April 2002), pp. 167-168 [abstract].

Davis, M. H. y I. S. Johnsrude. «Hierarchical Processing in Spoken Language Comprehension», *Journal of Neuroscience* 23 (2003), pp. 3423-3431.

Davis, P. J. y R. Hersh. *The Mathematical Experience*. Boston, Houghton Mifflin, 1981. Dawkins, R. *Escalando el Monte Improbable*. Barcelona, Tusquets Editores, 1998. De Quincey, C. «Consciousness All the Way Down?» *Journal of Consciousness Studies* 1, núm. 2 (1994), pp. 217-229. —. «Conceiving the 'Inconceivable'?» *Journal of Consciousness Studies* 7, núm. 4 (2000), pp. 67-81.

De Charms, C. *Two Views of Mind: Abhidharmata and Brain Science*. Ithaca, N. Y., Snow Lion Publications, 1998.

Delacour, J. «An Introduction to the Biology of Consciousness», *Neuropsychologia* 33 (1995), pp. 1061-1074.

Denes, G. y M. Signorini. «Door But Not Four and 4 a Category Specific Transcoding Déficit in a Puré Acalculic Patient», *Cortex* 37, núm. 2 (2001), pp. 267-77.

Dennett, D. C. «Intencional System in Cognitive Ethology, The 'Panglossian Paradigm' Defended», *Behavioral and Brain Sciences* 6 (1983), pp. 343-90. —. *Elbow Room: The Varieties of Free Will Worth Wanting*. Cambridge, MIT Press, 1984. —. *Consciousness Explained*. Boston, Little,

Brown, 1991. —. *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life*. New York, Simón and Schuster, 1995. —. «Facing Backwards on the Problem of Consciousness», *Journal of Consciousness Studies* 3, núm. 1 (1996), pp. 4-6. —. «It's Not a Bug, It's a Feature», *Journal of Consciousness Studies* 7, núm. 4 (2000), pp. 25-27.

Dershowitz, A. *The Case for Israel*. Hoboken, N. J., John Wiley, 2003.

Descartes, R. *Discurso del método*. Madrid, Ediciones Alfaguara, 1987.

Deutsch, D. *La estructura de la realidad*. Barcelona, Anagrama, 2002.

Dewey, J. *La reconstrucción de la filosofía*. Barcelona, Planeta-De Agostini, 1986.

Diamond, J. *Armas, gérmenes y acero: la sociedad humana y sus destinos*. Madrid, Editorial Debate, 1998. —. «The Last Americans, Environmental Collapse and the End of Civilization», *Harper's*, June 2003, pp. 43-51.

Didion, J. «Mr. Bush and the Divine», *New York Review of Books*, Nov. 6, 2003, pp. 81-86.

Dobbie-Bateman, A. F. *The Spiritual Instructions of St. Seraphim of Sarov*. Clearlake, Dawn Horse Press, 1973.

Doherty, C, ed. *What the World Thinks in 2001*. Washington, D. C, Pew Research Center for the People & the Press, 2002.

Doty, R. W. «The Five Mysteries of the Mind, and Their Consequences», *Neuropsychologia* 36 (1998), pp. 1069-1076.

Du Pasquier, R. *El despertar del islam*. Bilbao, Editorial Desclée de Brouwer, 1992.

Dudjom Rinpoche. *The Nyingma School of Tibetan Buddhism, its Fundamentals and History*. Traducción de G. Dorje and M. Kapstein. 2 vols. Boston, Wisdom Publications, 1991.

Dupuy, J. P. 1989. «Common Knowledge, Common Sense», *Theory and Decision*, 27 (1989), pp. 37-62. ed. *Self-Deception and Paradoxes of Rationality*. Stanford, CSLI Publications, 1998.

Durant, W. *The Age of Faith*. 1950; reprint, Norwalk, Conn., Easton Press, 1992.

Dworkin, R. «Terror & the Attack on Civil Liberties», *New York Review of Books*, Nov. 6, 2003, pp. 37-41.

Dyson, F. *Mundos del futuro*. Barcelona, Editorial Crítica, 1998.

Eccles, J. C. *How the Self Controls Its Brain*. Berlín, Springer-Verlag, 1994. Edelman, G. M. y G. Tononi. *El universo de la conciencia*. Barcelona, Editorial Crítica, 2002.

Edwards, P. *Reincarnation: A Critical Examination*. Amherst, Prometheus Books, 1996. —, ed. *The Encyclopedia of Philosophy*. 8 vols. New York, Collier

Macmillan, 1967.

Einstein, A. *Mis ideas y opiniones*. Barcelona, Bon Ton, 2000. —. *Out of My Later Years*. New York, Wings Books, 1956. —. *Einstein On Peace*. Edición de O. Nathan y H. Norden. New York, Avenel Books, 1960. —. *Sobre la teoría de la relatividad, la especial y la general*. Barcelona, Ediciones Altaya, 1998.

Fain, G. L. *Molecular and Cellular Physiology of Neurons*. Cambridge, Harvard Univ. Press, 1999.

Farah, C. E. *Islam*. Hauppauge, N. Y, Barron's Educational Services, 2000.
Feigl, H. *The «Mental» and the «Physical»*, Minneapolis, Univ. of Minnesota Press, 1958.

Feinberg, T. E. *Altered Egos: How the Brain Creates the Self*. Oxford, Oxford Univ. Press, 2001.

Feldman, D. H. y L. T. Goldsmith. *Nature's Gambit: Child Prodigies and the Development of Human Potential*. New York, Basic Books, 1986.

Feldman, F. *Confrontations with the Keeper: A Philosophical Study of the Nature and Value of Death*. Oxford, Oxford Univ. Press, 1992.

Feser, E. «Can Phenomenal Qualities Exist Unperceived?» *Journal of Consciousness Studies* 5, núm. 4 (1998), pp. 405-414.

Feynman, R. *The Character of Physical Law*. New York, Modern Library, 1965. —. *Six Easy Pieces*. New York, Addison-Wesley, 1995. —. *The Meaning of It All: Thoughts of a Citizen Scientist*. Reading, Mass., Addison-Wesley, 1998.

Fingarette, H. *Self-Deception*. Berkeley, Univ. of California Press, 2000.

Flanagan, O. *Consciousness Reconsidered*. Cambridge, MIT Press, 1992.
—. «Consciousness as a Pragmatist Views It», en *The Cambridge Companion to William James*, ed. R. A. Putnam. Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1997.

Fletcher, P. C, F. Happé, U. Frith, S. C. Baker, R. J. Dolan, R. S. J. Fackowiak y C. D. Frith. «Other Mind in the Brain, A Functional Imaging Study of 'Theory of Mind' in Story Comprehension», *Cognition* 57 (1995), PP- 109-128.

Flew, A., ed. *Readings in the Philosophical Problems of Parapsychology*. Buffalo, Prometheus Books, 1987.

Fodor, J. *The Mind Doesn't Work That Way*. Cambridge, MIT Press, 2000.

Fodor, J. A. y Z. W. Pylyshyn. «Systematicity of Cognitive Representation», Excerpt from «Connectionism and Cognitive Architecture», en *Connections and Symbols*, ed. S. Pinker and J. Mehler. Cambridge, MIT Press, 1988. Iollesdal, D. «What Computers Cannot Do, Two Strategies», en *Transcendental Philosophy and Everyday Experience*, ed. T. Rockmore and V. Zeman. Atlantic Highlands, N. J., Humanities Press, 1997.

Forman, R. K. C. «Mysticism, Language y the Via Negativa», *Journal of Consciousness Studies* 1, núm. 1 (1994), pp. 38-49.

Freeman, W. J. «Self, Awareness of Self, and the Illusion of Control», *BehavioralandBrain Sciences* 20 (1997), pp. 112-113. / «Three Centuries of Category Errors in Studies of the Neural Basis of Consciousness and Intentionality», *Neural Networks* 10 (1997), pp.1175-1183.

Freud, S. *Obras completas*. Madrid, Editorial Biblioteca Nueva.

Friedman, M. «Prohibition and Drugs», *Newsweek*, May i, 1972. Friedrich, O. *The End of the World: A History*. New York, Coward, McCann & Geoghegan, 1982.. —. *The Kingdom of Auschwitz*. New York, Harper Perennial, 1994. Frith, C. D. «Attention to Action and Awareness of Other Minds», *Consciousness and Cognition* 11 (2002), pp. 481-487.

Frith, C. D. y U. Frith. 1999. «Interacting Minds-A Biological Basis», *Science's Compass* 286 (1999), pp. 1692-1695.

Fuller, G. E. *The Future of Political Islam*. New York, Palgrave Macmillan, 2003. Fuster, J. M. *Cortex and Mind: Unifying Cognition*. Oxford, Oxford Univ. Press, 2002.

Gallup, G. H., Jr. *Religión in America* 1996. Princeton, Princeton Religión Research Center, 1996.

Gallup, G. H., Jr. y R. Bezilla. *The Role of the Bible in American Society*. Princeton, Princeton Religión Research Center, 1990.

Garab Dorje. *The Golden Letters: The Three Statements of Garab Dorje the First Teacher of Dzogchen together with a Commentary by Dza Patrul Rinpoche*. Traducción y edición de J. Reynolds. Ithaca, N. Y., Snow Lion Publications, 1996.

Gardner, M. *The New Ambidextrous Universe: Symmetry and Asymmetry from Mirror Reflections to Superstrings*. New York, W. H. Freeman, 1990. —. *The New Age: Notes of a Fringe-Watcher*. New York, Prometheus Books, 1991. —. *Relativity Simply Explained*. New York, Dover, 1996.

Gazzaniga, M. S. «Legalizing Drugs, Just Say Yes», *National Review*, July 10, 1995. —. «The Split Brain Revisited», *Scientific American Special Edition* 12, núm. 1 (2002), pp. 26-37. —, ed. *The New Cognitive Neurosciences*. z* ed. Cambridge, MIT Press, 2000.

Gazzaniga, M. S., J. E. Bogen y R. W. Sperry. «Some Functional Effects of Sectioning the Cerebral Commissures in Man», *Proceedings of the National Academy of Sciences* 48 (1962), pp. 1765-1769.

Gazzaniga, M. S., R. B. Ivry y G. R. Mangun. *Cognitive Neuroscience: The Biology of the Mind*. New York, W. W. Norton, 1998.

Gentner, D. y A. B. Markman. «Structure Mapping in Analogy and

Similarity», *American Psychologist* 52 (1997), pp. 45-56.

George, L. *Crimes of Perception: An Encyclopedia of Heresies and Heretics*. New York, Paragon House, 1995.

Gigerenzer, G. «On Narrow Norms and Vague Heuristics, A Reply to Kahneman and Tversky», *Psychological Review* 103 (1996), pp. 592-596.

Gilbert, D. T. «How Mental Systems Believe», *American Psychologist* 46 (1991), pp. 107-119.

Gilbert, D. T., et al. «Unbelieving the Unbelievable, Some Problems in the Rejection of False Information», *Journal of Personality and Social Psychology* 59 (1990), pp. 601-613.

Gilbert, M. *The Holocaust: A History of the Jews of Europe during the Second World War*. New York, Henry Holt, 1985.

Gilovich, T. *How We Know What Isn't So*. New York, Free Press, 1991.

Giovagnoli, A. R., A. Erbetta y O. Bugiani. «Preserved Semantic Access in Global Amnesia and Hippocampal Damage», *Clinical Neuropsychology* 15 (2001), pp. 508-515 [abstract].

Gleick, J. *Isaac Newton*. New York, Pantheon Books, 2003. Glenny, M. «Why the Balkans Are So Violent», *New York Review of Books*, Sept. 19, 1996, pp. 34-39.

Glimcher, P. W. «Decisions, Decisions, Decisions, Choosing a Biological Science of Choice», *Neuron* 36, núm. 2 (2002), pp. 323-332.

Glover, J. *Humanidad e inhumanidad: una historia moral del siglo XX*. Madrid, Editorial Cátedra.

Glynn, I. *An Anatomy of Thought: The Origin and Machinery of the Mind*. Oxford, Oxford Univ. Press, 1999.

Goel, V., B. Gold, S. Kapur y S. Houle. «The Seats of Reason? An Imaging Study of Deductive and Inductive Reasoning», *Neuroreport* 8 (March 24, 1997), pp. 1305-1310.

Goel, V. y R. J. Dolan. «Explaining Modulation of Reasoning by Belief», *Cognition* 87, núm. 1 (2003), pp. Bn-22.

Goenka, S. N. *The Art of Living: Vipassana Meditation as Taught by S. N. Goenka*. Edición de W. Hart. New York, Harper and Row, 1987.

Goffman, E. *Interaction Ritual: Essays on Face to Face Behavior*. New York, Pantheon Books, 1967.

Gold, J. I. y M. N. Shadlen. «Representation of a Perceptual Decision in Developing Oculomotor Commands», *Nature* 404 (March 23, 2000), pp. 390-394—. «Banburismus and the Brain, Decoding the Relationship between Sensory Stimuli, Decisions, and Reward», *Neuron* 36, núm. 2 (2002), pp. 299-308.

Goldberg, E. El cerebro ejecutivo: lóbulos frontales y mente civilizada. Barcelona, Editorial Crítica, 2003.

Goldberg, J. «Letter from Cairo, Behind Mubarak», New Yorker, Oct. 8, 2001, pp. 48-55.

Goldhagen, D. J. Los verdugos voluntarios de Hitler. Madrid, Taurus, 1998.

Goleman, D. La salud emocional: conversaciones con el Dalai Lama sobre la salud, las emociones y la mente. Barcelona, Editorial Kairós, 1997.

Goodenough, E. R. «Depth Psychology, Wish Projection», en Toward a Mature Faith. Lanham, Md., Univ. Press of America, 1955. —. «A Historian of Religion Tries to Define Religion», Zygon 2 (1967), pp. 7-22.

Gorenberg, G. The End of Days: Fundamentalism and the Struggle for the Temple Mount. Oxford, Oxford Univ. Press, 2000.

Gould, S. J. «Nonoverlapping Magisteria», Natural History, March 1997. Gourevitch, P. «Letter from Korea, Alone in the Dark», New Yorker, Sept. 8, 2003, pp. 55-75-

Govinda, A. Lama. Un budismo vivo para occidente. Majadahonda, Heptada Ediciones, 1992.

Graham, G. y G. L. Stephens, eds. Philosophical Psychopathology. Cambridge, MIT Press, 1994.

Green, D. Gold in the Crucible: Teresa of Avila and the Western Mystical Tradition. Longmead, Eng., Element Books, 1989.

Greene, J. D. «From Neural 'Is' to Moral 'Ought', What Are the Moral Implications of Neuroscientific Moral Psychology?» Nature Reviews Neuroscience 4 (2003), pp. 846-849.

Greene, J. D., et al. «An fMRI Investigation of Emotional Engagement in Moral Judgment», Science 293 (Sept. 14, 2001), pp. 2105-2108.

Gregory, R. L., ed. Diccionario Oxford de la mente. Madrid, Alianza Editorial, 1995.

Griffin, D. R. Animal Minds. Chicago, Univ. of Chicago Press, 1992. / «Panexperientialist Physicalism and the Mind-Body Problem», Journal of Consciousness Studies 4, núm. 3 (1997), pp. 248-268.

Griffiths, P. J. On Being Mindless: Buddhist Meditation and the Mind-Body Problem. La Salle, 111., Open Court, 1986.

Guttenplan, S., ed. A Companion to the Philosophy of Mind. Oxford, Blackwell, 1994.

Haack, S. «Science, Scientism, and Anti-Science in the Age of Preposterism», Skeptical Inquirer 21, núm. 6 (1997), pp. 37-42.

Habermas, J. The Philosophical Discourse of Modernity. Traducción de F. Lawrence. Cambridge, MIT Press, 1990. / The Past as Future. Traducción y

edición de M. Pensky. Lincoln, Univ. of Nebraska Press, 1994. / On the Pragmatics of Communication. Edición de M. Cooke. Cambridge, MIT Press, 1998.

Hadamard, J. The Mathematician's Mind: The Psychology of Invention in the Mathematical Field. Princeton, Princeton Univ. Press, 1945.

Hagen, S. How the World Can Be the Way it Is. Wheaton, 111., Quest Books, 1995.

Haggard, P. «The Psychology of Action», British Journal of Psychology 92 (2001), pp. 113-128.

Haggard, P. y E. Magnú. «Localizing Awareness of Action with Transcortical Magnetic Stimulation», Experimental Brain Research 127 (*999), PP-102-107.

Haggard, P. y M. Eimer. «On the Relation between Brain Potentials and the Awareness of Voluntary Movements», Experimental Brain Research 126 (1999), pp. 128-133.

Hall, M. P. The Secret Teachings of All Ages. Los Angeles, Philosophical Research Society, 1977.

Hameroff, S. R. «Quantum Coherence in Microtubules, A Neural Basis for Emergent Consciousness?» Journal of Consciousness Studies 1, núm. 1 (1994), pp. 91-118.

Hameroff, S., A. W. Kaszniak y A. C. Scott, eds. Toward a Science of Consciousness: The First Tucson Discussions and Debates. Cambridge, MIT Press, 1996.

Hardcastle, V. G. «The Naturalists versus the Skeptics, The Debate over a Scientific Understanding of Consciousness», Journal of Mind and Behavior 14, núm. 1 (1993), pp. 27-50. / «Psychology's Binding Problem and Possible Neurobiological Solutions», Journal of Consciousness Studies 1, núm. 1 (1994), pp. 66-90.

Hardcastle, V. G. y O. Flanagan. «Multiplex vs. Multiple Selves, Distinguishing Dissociative Disorders», Monist 82 (1999), pp. 645-657.

Harding, D. E. Vivir sin cabeza, una experiencia zen. Barcelona, Editorial Kairós, 1994.

Harman, G. «Rationality», en An Invitation to Cognitive Science: Thinking, ed. E. E. Smith y D. N. Osherson. Cambridge, MIT Press, 1995-

Harman, W. «The Scientific Exploration of Consciousness, Towards an Adequate Epistemology», Journal of Consciousness Studies i, núm. i (1994), pp. 140-148.

Hart, J., R. Sloan Berndt y A. Caramazza. «Category-Specific Naming Deficit following Cerebral Infarction», Nature 316 (Aug. 1, 1985), pp. 439-440-

Haught, J. A. *Holy Hatred: Religious Conflicts of the '90S*. Amherst, Prometheus Books, 1995.

Hauser, M. D. *WildMinds: WhatAnimáis Really Think*. New York, Henry Holt, 2001. —. «Swappable Minds», en *The Next Fifty Years*, ed. J. Brockman. New York, Vintage, 2002.

Hauser, M. D., N. Chomsky y W. Tecumseh Fitch. «The Faculty of Language, What Is It, Who Has It, and How Did It Evolve?» *Science* 298 (2002), pp. 1569-1579.

Hawking, S. y R. Penrose. *La naturaleza del espacio y el tiempo*. Madrid, Editorial Debate, 1996. Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1981.

Heisenberg, W. *Physics and Philosophy: The Revolution in Modern Science*. New York, Harper and Row, 1958. Hill, F. *A Delusion of Satán: The Full Story of the Salem Witch Triáis*. New York, Doubleday, 1995.

Hille, B. *Ionic Channels of Excitable Membranes*. 2ª ed. Sunderland, Mass., Sinauer Associates, 1992. Hitchens, C. «Mommie Dearest», *Slate*, Oct. 20, 2003. [http, //slate.msn.com](http://slate.msn.com).

Hobbes, T. *Leviatán*. Madrid, Alianza Editorial, 1996.

Hobson, J.A. *The Chemistry of Conscious States*. Boston, Little, Brown, 1994. Hoffman, B. «The Logic of Suicide Terrorism», *Atlantic Monthly*, June 2003, pp. 40-47.

Hofstadter, D. R. *The Tumult of Inner Voices or What Is the Meaning of the Word «I»*. Cedar City, Utah, Grace A. Tanner Lecture in Human Values, 1982.

Hofstadter, D. R. y D. C. Dennett. *The Mind's T. Fantasies and Reflections on Self and Soul*. New York, Bantam Books, 1981.

Holton, G. *Einstein, historias y otras pasiones*. Madrid, Editorial Taurus, 1998.

Holyoak, K. J. «Problem Solving», en *An Invitation to Cognitive Science: Thinking*, eds. E. E. Smith y D. N. Osherson. Cambridge, MIT Press, 1995.

Holyoak, K. J. y J. E. Hummel. «Toward an Understanding of Analogy within a Biological Symbol System», en *The Analogical Mind: Perspectives from Cognitive Science*, ed. D. Gentner, K. J. Holyoak y B.N. Kokinov. Cambridge, MIT Press, 2001.

Holyoak, K. J. y P. C. Cheng. «Pragmatic Reasoning with a Point of View», *Thinking and Reasoning* 1 (1995), pp. 189-313.

Honderich, T., ed. *Enciclopedia Oxford de filosofía*. Madrid, Editorial Tecnos, 2001.

Hopkins, J. *Emptiness Yoga: The Tibetan Middle Way*. Ithaca, N.Y., Snow Lion Publications, 1987.

Horgan, J. El fin de la ciencia: los límites del conocimiento en el declive de la era científica. Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 1998. —. La mente por descubrir: cómo el cerebro humano se resiste a la replicación, la mediación y la explicación. Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 2001. —. Rational Mysticism: Dispatches from the Border between Science and Spirituality. Boston, Houghton Mifflin, 2003.

Horner, I. B., trad. Milinda's Questions. 2 vols. Oxford, Pali Text Society, 1990.

Howard, M. «What's in a Name? How to Fight Terrorism», Foreign Affairs 81, núm. 1 (2002), pp. 8-13. Hume, D. Obra Completa. Madrid, Editora Nacional.

Humphrey, N. «How to Solve the Mind-Body Problem», Journal of Consciousness Studies 7, núm. 4 (2000), pp. 5-20.

Huntington, S. P. El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial. Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, 1997.

Huxley, A. La filosofía perenne. Barcelona, Editorial Edhasa, 1977.

Ignatieff, M. «Why Are We in Iraq? (And Liberia? And Afghanistan?)», New York Times Magazine, Sept. 7, 2003.

Inge, W. R. The Philosophy of Plotinus. 2 vols. 1929; reprint, Westport, Conn., Wood Press, 1968.

Jackson, E. «What Mary Didn't Know», en The Nature of Consciousness: Philosophical Debates, ed. N. Block, O. Flanagan y G. Güzeldere. Cambridge, MIT Press, 1997.

Jackson, R. R., ed. and trad. Is Enlightenment Possible: Dharmakīrti and rGyal tshab rje on Knowledge, Rebirth, No-Self and Liberation. Ithaca, N. Y., Snow Lion Publications, 1993.

James, W. The Principles of Psychology. 2 vols. 1890; reprint, New York, Dover, 1950. —. The Will to Believe. 1897; reprint, New York, Longmans, Green, 1919. —. Essays in Radical Empiricism. 1912; reprint, Lincoln, Univ. of Nebraska Press. —. The Writings of William James: A Comprehensive Edition. Edición de J. J. McDermott. Chicago, Univ. of Chicago Press, 1997.

Jeannerod, M. «To Act or Not to Act, Perspectives on the Representation of Actions», Quarterly Journal of Experimental Psychology 52A, núm. 1 (1999), pp. 1-29—. 2001. «Neural Simulation of Action, A Unifying Mechanism for Motor Cognition», Neurolmage 14 (2001), pp. S103-S109.

Jenkins, P. «The Next Christianity», Atlantic Monthly, Oct. 2002, pp. 53-68.

Juan Pablo II, papa. Cruzando el umbral de la esperanza. Barcelona, Plaza & Janes, 1995.

Johnson, E. «Grace Halsell's Prophecy and Politics, Militant Evangelists on the Road to Nuclear War», *Journal of Historical Review* 7, núm. 4 (Winter 1986).

Johnson, P. *A History of Christianity*. New York, Simón and Schuster, 1976.

Johnson-Laird, P. N. y R. M. J. Byrne. *Deduction*. Hillsdale, N. J., Erlbaum, 1991.

Jung, C. G. *Respuesta a Job*. Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1964.

Kafatos, M. y R. Nadeau. *The Conscious Universe*. New York, Springer-Verlag, 1990. Kahneman, D. y A. Tversky. «On the Reality of Cognitive Illusions» *Psychological Review* 103 (1996), pp. 582-591.

Kaku, M. *Hiperespacio*. Barcelona, Editorial Critica, 1996.

Kalat, J. W. *Biological Psychology*. 6th ed. Pacific Grove, Calif., Brooks/Colé Publishing, 1998.

Kandel, E. R., et al. *Principios de neurociencia*. Aravaca, McGraw-Hill, 2001.

Kant, I. *Crítica de la razón pura*. Madrid, Ediciones Alfaguara, 1998.

Kaplan, R. D. *The Ends of the Earth: A Journey at the Dawn of the 21st Century*. New York, Random House, 1996. —. «Was Democracy Just a Moment?» *Atlantic Monthly*, Dec. 1997* pp. 55-80. —. «The Lawless Frontier», *Atlantic Monthly*, March 2000, pp. 66-80. —. «Looking the World in the Eye», *Atlantic Monthly*, May 2001, pp. 68-82. —. «The World in 2005», *Atlantic Monthly*, March 2002, pp. 54-56. —. «Supremacy by Stealth», *Atlantic Monthly*, Jan. 2003, pp. 65-83.

Kaufmann, W. *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*. New York, New American Library, 1956. —. *Critique of Religion and Philosophy*. Princeton, Princeton Univ. Press, 1958. —. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Anti-Christ*. Princeton, Princeton Univ. Press, 1974.

Kellehear, A. *Experiences near Death: Beyond Medicine and Religion*. Oxford, Oxford Univ. Press, 1996.

Keller, B. «The Thinkable», *New York Times Magazine*, May 4, 2003.

Kennedy, P. *Preparing for the Twenty-first Century*. New York, Vintage, 1993-

Kershaw, I. *Hitler, 1889-1936*. Barcelona, Ediciones Península, 1999.

Kertzer, J. L. «The Modern Use of Ancient Lies», *New York Times*, May 9, 2002. Kim, J. «Epiphenomenal and Supervenient Causation», en *The Nature of Mind*, ed. D. Rosenthal. Oxford, Oxford Univ. Press, 1991. —. «The Myth of Nonreductive Materialism», en *Supervenience and Mind*. Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1993. —. *Mind in a Physical World: An Essay on the Mind-Body Problem and Mental Causation*. Cambridge, MIT Press, 1998.

Kircher, T. T. J., C. S  nior, M. L. Phillips, P. J. Benson, E. T. Bullmore, M. Brammer, A. Simmons, S. C. R. Williams, M. Bartels y A. S. David. «Towards a Functional Neuroanatomy of Self Processing, Effects of Faces and Words», *Cognitive Brain Research* 10 (2000), pp. I33-I44.

Kircher, T. T. J., C. S  nior, M. L. Phillips, S. Rabe-Hesketh, P. J. Benson, E. T. Bullmore, M. Brammer, A. Simmons, M. Bartels y A. S. David. «Recognizing One's Own Face», *Cognition* 78 (2001), pp. B1-B15.

Klagge, J. C. «Wittgenstein and Neuroscience», *Synthese* 78 (1989), PP-319-343-

Klein, E. *Conversations with the Sphinx: Paradoxes in Physics*. Traducción de D. Le Vay. London, Souvenir Press, 1996.

Korsgaard, C. M. *The Sources of Normativity*. Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1996.

Krakauer, J. *Vnder the Banner of Heaven: A Story of Violent Faith*. New York, Doubleday, 2003.

Kripke, S. «From Naming and Necessity», en *The Nature of Mind*, ed. D. Rosenthal. Oxford, Oxford Univ. Press, 1991.

Krishnamurti, J. y D. Bohm. *Más allá del tiempo*. Barcelona, Edhasa, 1986.

Kristof, N. «When Prudery Kills», *New York Times*, Oct. 8, 2.003.

Krugman, P. «'Some Crazy Guy. '» *New York Times*, June 13, 2003.

Kuhn, T. S. *La estructura de las revoluciones científicas*. Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2000.

Kurzweil, R. *La era de las máquinas espirituales*. Barcelona, Editorial Planeta, 1999.

Lahav, R. «The Conscious and the Non-conscious, Philosophical Implications of Neuropsychology», en *Mindscapes: Philosophy, Science, and the Mind*, ed. M. Carrier and P. K. Machamer. Pittsburgh, Univ. of Pittsburgh Press, 1997.

Lanier, J. «Death, The Skeleton Key of Consciousness Studies?» *Journal of Consciousness Studies* 4, n  m. 2 (1997), pp. 181-185.

Lazare, D. «False Testament, Archeology Refutes the Bible's Claim to History», *Harper's*, March 2002., pp. 39-47.

Lehrer, K. *Self Trust*. Oxford, Oxford Univ. Press, 1997.

Lelyveld, J. «All Suicide Bombers Are Not Alike», *New York Times Magazine*, Oct. 28, 2001.

Leslie, J. *The End of the World: The Science and Ethics of Human Extinction*.

London, Routledge, 1996.

Levi, P. *The Drowned and the Saved*. New York, Vintage, 1989.

Levine, J. «On Leaving Out What It's Like», en *The Nature of Consciousness: Philosophical Debates*, ed. N. Block, O. Flanagan y G. Güzeldere. Cambridge, MIT Press, 1997.

Levy, L. W. *Biasphemy*. Chapel Hill, Univ. of North Carolina Press, 1993.
Lewis, B. «The Roots of Muslim Rage», *Atlantic Monthly*, March 1990, pp. 47-60. —. «The Revolt of Islam», *New Yorker*, Nov. 19, 2001, pp. 50-63. —. *La crisis del Islam: guerra santa y terrorismo*. Barcelona, Ediciones B, 2003.

Lewis, D. «Mad Pain and Martian Pain», en *The Nature of Mind*, ed. D. Rosenthal. Oxford, Oxford Univ. Press, 1991. —. «What Experience Teaches», en *The Nature of Consciousness: Philosophical Debates*, ed. N. Block, O. Flanagan y G. Güzeldere. Cambridge, MIT Press, 1997.

Lewontin, R. C. «The Evolution of Cognition, Questions We Will Never Answer», en *Invitation to Cognitive Science*. Vol. 4, Methods, Models, and Conceptual Issues, ed. D. Scarborough and S. Sternberg. Cambridge, MIT Press, 1998. —. *El sueño del genoma humano y otras ilusiones*. Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 2001.

Libet, B. «A Testable Field Theory of Mind-Brain Interaction», *Journal of Consciousness Studies* 1, núm. 1 (1994), pp. 119-126. —. «Do We Have Free Will?» *Journal of Consciousness Studies* 6, nos. 8- (1999)» PP- 47-57—. «'Consciousness, Free Action and the Brain', Commentary on John Searle's Article», *Journal of Consciousness Studies* 8, núm. 8 (2001), PP- 59-65. —. «The Timing of Mental Events, Libet's Experimental Findings and Their Implications», *Consciousness and Cognition* 11 (2002), pp. 291-299.

Lockwood, M. *Mind, Brain & the Quantum: The Compound «I»*, Oxford, Blackwell, 1989. —. «Unsensed Phenomenal Qualities, A Defense», *Journal of Consciousness Studies* 5, núm. 4 (1998), pp. 415-418.

Logothetis, N. K. «Vision, A Window on Consciousness», *Scientific American Special Edition* 12, núm. 1 (2002), pp. 18-25.

Logothetis, N. K., et al. «Neurophysiological Investigation of the Basis of the fMRI Signal», *Nature* 412 (July 12, 2001), pp. 150-157.

Longchenpa. *Kindly Bent to Ease Us*. 3 vols. Traducción de H. V. Guenther. Berkeley, Calif., Dharma Publishing, 1975. —. *The Four-Themed Precious Garland*. Traducción de A. Berzin. Dharmasala, Library of Tibetan Works and Archives, 1978. —. *Buddha Mind: An Anthology of Longchen Rabjam's Writings on Dzogpa Chenpo*. Traducción de Tulku Thondup Rinpoche, Edición de H. Talbott. Ithaca, N. Y., Snow Lion Publications, 1989.

Luria, A. R. *The Mind of a Mnemonist*. Traducción de L. Solotaroff. 1968; reprint, Cambridge, Harvard Univ. Press, 1987.

Lyon, J. y P. Comer. *Altered Fates: Gene Therapy and the Retooling of*

Human Life. New York, W. W Norton, 1995.

Lyons, E, J. R. Hanley y J. Kay. «Anomia for Common Names and Geographical Names with Preserved Retrieval of Names of People, A Semantic Memory Disorder», *Cortex* 38, núm. 1 (2002), pp. 23-35 [abstract].

MacIntyre, A. *The Unconscious: A Conceptual Analysis*. Bristol, Eng., Thoemmes Press, 1958.

Mackay, C. *Extraordinary Popular Delusions and the Madness of Crowds*. 1841; reprint, New York, Barnes & Noble, 1993.

Maguire, E. A., R. S. J. Frackowiak y C. D. Frith. «Recalling Routes around London, Activation of the Right Hippocampus in Taxi Drivers», *Journal of Neuroscience* 17 (1997), pp. 7103-7110.

Maguire, E. A., C. D. Frith y R. G. Morris. «The Functional Neuroanatomy of Comprehension and Memory, The Importance of Prior Knowledge», *Brain* 122 (1999), pp. 1839-1850.

Maha Boowa Nanasampannám. *Straight from the Heart: Thirteen Talks on the Practice of Meditation*. Traducción de Thanissaro Bhikkhu. Bangkok, P. Sumphan Panich, 1987. —. *Things as They Are*. Traducción de Thanissaro Bhikkhu. Bangkok, P. Samphan Panich, 1988.

Mahasi Sayadaw. *Buddhist Meditation and Its Forty Subjects*. Traducción de U Pe Thin. N. p., Buddha Sasana Council Press, 1957. —. *Thoughts on the Dhamma*. Kandy, Sri Lanka, Buddhist Publication Society, 1983. —. *The Progress of Insight*. Traducción de Nyanaponika Thera. Kandy, Sri Lanka, Buddhist Publication Society, 1985.

Malachowski, A., ed. *Reading Rorty*. Oxford, Blackwell, 1990.

Manchester, W. *A World hit Only by Vire: The Medieval Mind and the Renaissance*. Boston, Little, Brown, 1992.

Margulis, L. y D. Sagan. *Slanted Truths: Essays on Gaia, Symbiosis, and Evolution*. New York, Springer-Verlag, 1997.

Marks, C. E. *Commissurotomy, Consciousness, and the Unity of Mind*.

Montgomery, Vt., Bradford Books, 1980. Marr, D. «Understanding Complex Information-Processing Systems», en *Vision*. New York, W. H. Freeman, 1982.

Martin, J. H. *Neuroanatomy: Text and Atlas*. Stamford, Conn., Appleton and Lange, 1996.

Masson, J. M. *My Father's Gurú*. Reading, Mass., Addison-Wesley, 1993.

Masson, J. M. y S. McCarthy. *Cuando lloran los elefantes*. Madrid, Mr Ediciones, 1998.

Mates, B., ed. and trad. *The Skeptic Way: Sextus Empiricus's Outlines of Pyrrhonism*. Oxford, Oxford Univ. Press, 1996.

McCormick, P. J., ed. *Star Making: Realism, Anti-realism, and Irrealism*. Cambridge, MIT Press, 1996.

McGinn, C. «Consciousness and Space», *Journal of Consciousness Studies* 2, núm. 3 (1995), pp. 220-230. —. «Can We Solve the Mind-Body Problem?» In *The Nature of Consciousness: Philosophical Debates*, ed. N. Block, O. Flanagan y G. Güzeldere. Cambridge, MIT Press, 1997. —. *The Mysterious Píame: Conscious Minds in a Material World*. New York, Basic Books, 1999.

McKenna, T. *The Archaic Revival*. San Francisco, Harper San Francisco, 1991. —. *Food of the Gods: The Search for the Original Tree of Knowledge*. New York, Bantam Books, 1992. —. *True Hallucinations*. San Francisco, Harper San Francisco, 1993.

Medin, D. L. «Concepts and Conceptual Structure», *American Psychologist* 44 (1989), pp. 1469-1481.

Melé, A. R. «Real Self-Deception», *Behavioral and Brain Sciences* 20 (1997): 91-102. —. «Understanding and Explaining Real Self-Deception», *Behavioral and Brain Sciences* 20 (1997), pp. 127-136. —. *Self-Deception Unmasked*. Princeton, Princeton Univ. Press, 2001. Melton, J. G., ed. *American Religious Creeds*. 3 vols. New York, Triumph Books, 1991.

Menand, L. *El club de los metafísicos*. Barcelona, Ediciones Destino, 2002.

Merikle, P. M. y M. Daneman. «Conscious vs. Unconscious Perception», en *The New Cognitive Neurosciences*. 2ª ed. Edición de M. S. Gazzaniga. Cambridge, MIT Press, 2000.

Metzger, B. M. y M. D. Coogan., eds. *The Oxford Companion to the Bible*. Oxford, Oxford Univ. Press, 1993.

Miller, W. I. *Anatomía del desagrado*. Madrid, Taurus Ediciones, 1998. —. *Humiliation: And Other Essays on Honor, Social Discomfort, and Violence*. Ithaca, Cornell Univ. Press, 1993.

Minsky, M. *The Society of Mind*. New York, Simón and Schuster, 1985. —. «Consciousness Is a Big Suitcase», 1998 Interview, [www. edge. org/3rd_culture/minsky/index. html](http://www.edge.org/3rd_culture/minsky/index.html).

Mischel, W. *Introduction to Personality*. 4ª ed. Orlando, Harcourt Brace College Publishers, 1999.

Mishra, P. «The Other Face of Fanaticism», *New York Times Magazine*, Feb. 2, 2003.

Mitchell, S. *The Gospel according to Jesús*. New York, HarperCollins, 1991.

Monk, R. *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius*. New York, Viking Penguin, 1990. —. *Bertrand Russell: The Spirit of Solitude, 1872-1921*. New York, Free Press, 1996.

- Montaigne. Ensayos completos. Barcelona, Ediciones Orbis.
- Murphy, J. P. Pragmatism: From Peirce to Davidson. Boulder, Coló., Westview Press, 1990. Murphy, M. P. y L. A. J. O'Neill, eds. La biología del futuro. ¿Qué es la vida?: cincuenta años después. Barcelona, Tusquets editores.
- Murti, T. The Central Philosophy of Buddhism. London, Alien and Unwin, 1974.
- Naess, A. A Skeptical Dialogue on Induction. Assen, Netherlands, Vangorcum, 1984. Nagarjuna. Nagarjuna's Seventy Stanzas: A Buddhist Psychology of Emptiness. Traducción de D. R. Comito. Ithaca, N. Y., Snow Lion Publications, 1987. —. Versos sobre los fundamentos del camino medio: Mulamadhyama-makakarika. Barcelona, Editorial Kairós, 2003.
- Nagel, T. Mortal Questions. Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1979. —. The View from Nowhere. Oxford, Oxford Univ. Press, 1986. —. What Does It All Mean?: A Very Short Introduction to Philosophy. Oxford, Oxford Univ. Press, 1987. —. Other Minds. Oxford, Oxford Univ. Press, 1995. —. The Last Word. Oxford, Oxford Univ. Press, 1997.
- Nahmias, E. A. «Verbal Reports on the Contents of Consciousness, Reconsidering Introspectionist Methodology», Psyche, Oct. 2002.
- Naipaul, V. S. Entre los creyentes.: un viaje por tierras del islam. Barcelona, Ediciones Quarto, 1984. —. India. Madrid, Editorial Debate, 1998.
- Namgyal, T. T. Mahamudra: The Quintessence of Mind and Meditation. Traducción de L. P. Lhalungpa. Boston, Shambhala, 1986.
- Nanamoli Thera, ed. Selected Buddhist Texts. Vol. 1. Kandy, Sri Lanka, Buddhist Publication Society, 1958. —, trad. Mindfulness of Breathing. Kandy, Sri Lanka, Buddhist Publication Society, 1982.
- Nanamoli, Bhikkhu, trad. The Middle Length Discourses of the Buddha: A New Translation of the Majjhima Nikaya. Edición de Bhikkhu Bodhi. Boston, Wisdom Publications, 1995.
- Narada Maha Thera. The Buddha and His Teachings. Kandy, Sri Lanka, Buddhist Publication Society, 1973.
- Newberg, A. B. «The Neuropsychology of Religious and Spiritual Experience», Journal of Consciousness Studies 7, nos. 11-12 (2000), pp. 251-266.
- Newberg, A. B., A. Alavi, M. Baime, M. Pourdehnad, J. Santanna y E. d'Aquili. «The Measurement of Regional Cerebral Blood Flow during the Complex Cognitive Task of Meditation, A Preliminary SPECT Study», Psychiatry Research: Neuroimaging Section 106 (2001), pp. 113-122.
- Nichols, M. J. y W. T. Newsome. «The Neurobiology of Cognition», Nature 402 (1999), pp. SUPP, C35-C38.

Niemeier, M., J. Douglas Crawford y D. B. Tweed. «A Bayesian Approach to Change Blindness», *Annals of the New York Academy of Sciences* 956 (2002), pp. 474-475. [abstract]

Nietzsche, F. *Textos básicos para entender a Nietzsche*. Madrid, Pearson Alhambra, 1989. —. *Así habló Zarathustra*. Barcelona, Ediciones Altaya, 1994. —. *Más allá del bien y del mal*. Madrid, Alianza Editorial, 1997. —. *Ecce Homo*. Madrid, Alianza Editorial, 1998. —. *The Birth of Tragedy*. New York, Dover, 1995.

Nisargadatta Maharaj. *Antes de la consciencia*. Madrid, Sanz y Torres, 2006. —. *El néctar a los pies del señor*. Madrid, Sanz y Torres, 2007. —. *The Ultimate Medicine*. Edición de R. Powell. San Diego, Blue Dove Press, 1994. —. *Yo soy eso*. Barcelona, Edhasa, 1981.

Niznik, J. y J. T. Sanders, eds. *Debating the State of Philosophy: Habermas, Rorty, and Kolakowski*. Westport, Conn., Praeger, 1996.

Norbu, N. *Dzogchen : el estado de autoperfección*. Vitoria, Ediciones La Llave, 2002. —. *El cristal y la vía de la luz: Sutra, Tantra y Dzogchen*. Barcelona, Editorial Kairós, 1996. —. *El yoga de los sueños y la práctica de la luz natural*. Novelda, Ediciones Dharma, 1997. —. *The Óyele of Day and Night*. Traducción de J. M. Reynolds. New York, Station Hill Press, 1987. —. *The Small Golden Key*. Traducción de L. Anderson. New York, Jewel Publishing House, 1977.

Norbu, T. *Magic Dance*. New York, Jewel Publishing House, 1981. —. *White Sail*. Boston, Shambhala, 1992.

Norretranders, T. *The User ¡Ilusión: Cutting Consciousness Down to Size*. New York, Viking, 1998.

Nozick, R. *P/7»7osop/?*
¿Cíj/Exp/aMíJí/o«s. Cambridge, Harvard Univ. Press, 1987.

Nuland, S. B. *How We Die: Reflections on Life's Final Chapter*. New York, Alfred A. Knopf, 1994.

Nyanaponika Thera. *El corazón de la meditación budista*. Barcelona, Edicions Cedel, 1992. —. *The Vision of Dhatnma*. Edición de Bhikkhu Bodhi. York Beach, Maine, Samuel Weiser, 1986. —, ed. *The Three Basic Facts of Existence*. Kandy, Sri Lanka, Buddhist Publication Society, 1974. —, ed. *The Road to Inner Freedom: A Survey of the Buddha's Teachings*. Kandy, Sri Lanka, Buddhist Publication Society, 1982.

Nyanatiloka. *Fundamentals of Buddhism*. Buddha Sahitya Sabha, 1949. —. *The Buddha's Path to Deliverance*. Kandy, Sri Lanka, Buddhist Publication Society, 1952. —, trad. y ed. *The Word of the Buddha*. Santa Barbara, J. F. Rowny Press, 1959.

Nyoshul Khenpo Rinpoche. Natural Great Perfection. Traducción de Surya Das. Ithaca, N. Y., Snow Lion Publications, 1995.

O'Brien, C. C. On the Eve of Millennium: The Future of Democracy through an Age of Unreason. New York, Free Press, 1994.

Ojemann, G., J. Ojemann, E. Lettich y M. Berger. «Cortical Language Localization in Left, Dominant Hemisphere, An Electrical Stimulation Mapping Investigation in 117 Patients», Journal of Neurosurgery 71, núm. 3 (1989), pp. 316-326.

Oltmanns, T. F, J. M Neale y G. C. Davison. Case Studies in Abnormal Psychology. New York, John Wiley, 1999.

Ornstein, R. The RightMind. New York, Harcourt Brace, 1997.

Orwell, G. «Reflections on Gandhi», en The Oxford Book of Essays, ed. J. Gross. Oxford, Oxford Univ. Press, 1991.

Osherson, D. N. «Probability Judgment», en An Invitation to Cognitive Science: Thinking, ed. E. E. Smith and D. N. Osherson. Cambridge, MIT Press, 1995.

Osherson. D. N., D. Perani, S. Cappa, T. Schnur, F Grassi y F. Fazio. «Distinct Brain Loci in Deductive versus Probabilistic Reasoning», Neuropsychologia 36 (1998), pp. 369-376.

Osserman, R. Poetry of the Universe: A Mathematical Explanation of the Cosmos. New York, Doubleday, 1995. Ott, H. Martin Heidegger. Madrid, Alianza Editorial, 1992.

Ott, J. Pharmacothoeon: drogas enteógenas, sus fuentes vegetales y su historia. Barcelona, La liebre de Marzo, 1996.

Padmasambhava. Enseñanzas a la Daikini. San Sebastián, Ediciones Imagina, 1999. —. Advice from the Lotus-Born. Traducción de E. P. Kunsang. Boudhanath, Rangjung Yeshe Publications, 1994. —. Self-liberation through Seeing with Naked Awareness. Traducción de J. M. Reynolds. New York, Station Hill Press, 1989. —. The Light of Wisdom with Commentary by Jamgon Kongtrul the Great. Traducción de E. P. Kunsang. Boston, Shambhala, 1995.

Pape, R. A. «The Strategic Logic of Suicide Terrorism», American Political Science Review 97, núm. 3 (2003), pp. 20-32.

Pascal, B. Pensamientos. Barcelona, Altaya, 1994.

Patrul Rinpoche. The Heart Treasure of the Enlightened Ones with Commentary by Dilgo Khyentse. Boston, Shambhala, 1992. —. Kunzang Lama'i Shelung: The Words of My Perfect Teacher. San Francisco, HarperCollins, 1994.

Pelikan, J. Jesús a través de los siglos. Barcelona, Editorial Herder, 1989.

Peng, K. y R. E. Nisbett. «Culture, Dialectics, and Reasoning about Contradiction», American Psychologist 54 (1999), pp. 741-754.

Pennisi, E. «Are Our Primate Cousins 'Conscious'?» *Science* 284 (1999), pp. 2073-2076.

Penrose, R. *La nueva mente del emperador*. Barcelona, Ediciones Grijalbo, 1996. —. *Lo grande, lo pequeño y la mente humana*. Madrid, Cambridge Univ. Press, 1997. —. «Mechanisms, Microtubules, and the Mina», *Journal of Consciousness Studies* 1, núm. 2 (1994), pp. 241-249.

Perry, J. *A Dialogue on Personal Identity and Immortality*. Indianapolis, Hackett, 1978. —. *Knowledge, Possibility, and Consciousness*. Cambridge, MIT Press, 2001. —, ed. *Personal Identity*. Berkeley, Univ. of California Press, 1975.

Peters, E. *Inquisition*. New York, Free Press, 1988. Pinchbeck, D. *Breaking Open the Head*. New York, Broadway Books, 2002.

Pipes, D. *Militant Islam Reaches America*. New York, W. W. Norton, 2002.

Planck, M. *¿A dónde va la ciencia?* Buenos Aires, Editorial Losada, 1941.

Platón. *Obras completas*. Madrid, Ediciones Aguilar, 1993.

Pollack, K. H. «'The Crisis of Islam', Faith and Terrorism in the Muslim World», *New York Times Book Review*, April 6, 2003.

Popper, K. R. *La lógica de la investigación científica*. Madrid, Tecnos, 1985. —. *Conocimiento objetivo: un enfoque evolucionista*. Madrid, Editorial Tecnos, 2005.

Popper, K. R. y J. C. Eccles. *El yo y su cerebro*. Cerdanyola, Editorial Labor, 1985.

Porfirio de Tiro. *Contra los cristianos*. Cádiz, Universidad de Cádiz, 2006.

Posner, R. A. *The Problematics of Moral and Legal Theory*. Cambridge, Harvard Univ. Press, 1999.

Poundstone, W. *Labyrinths of Reason: Paradox, Puzzles, and the Frailty of Knowledge*. New York, Anchor Press, 1988. —. *Prisoner's Dilemma*. New York, Doubleday, 1992.

Price, A. F. y W. MouLam., trad. *The Diamond Sutra and the Sutra of Hui-Neng*. Boston, Shambhala, 1990.

Prinz, J. «Functionalism, Dualism and Consciousness», en *Philosophy and the Neurosciences*, ed. W. Bechtel, P. Mandik, J. Mundale y R. S. Stufflebeam. Oxford, Blackwell, 2001.

Pryse-Phillips, W. *The Oxford Companion to Clinical Neurology*. Oxford, Oxford Univ. Press, 2003.

Putnam, R. A., ed. *The Cambridge Companion to William James*. New York, Cambridge Univ. Press, 1997.

Quattrone, G. A. y A. Tversky. «Self-Deception and the Voter's Illusión», en *The Multiple Self*, ed. J. Elster. Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1985.

Quine, W. V. *Desde un punto de vista lógico*. Barcelona, Editorial Ariel,

1962. —. La búsqueda de la verdad. Barcelona, Editorial Crítica, 1992.

Radin, D. The Conscious Universe: The Scientific Truth of Psychic Phenomena. New York, HarperCollins, 1997.

Ramachandran, V. S. y S. Blakeslee. Fantasma en el cerebro. Madrid, Editorial Debate, 1999.

Ramachandran, V. S. y W. Hirstein. «Three Laws of Qualia, What Neurology Tells Us about the Biological Functions of Consciousness», Journal of Consciousness Studies 4, nos. 5-6 (1997), pp. 429-457.

Ramana Maharshi. Conversaciones con Sri Ramana. Madrid, Sanz y Torres. —. The Collected Works of Ramana Maharshi. Edición de A. Osborne. York Beach, Maine, Samuel Weiser, 1972. —. Self-enquiry. Traducción de T. M. P. Mahadevan. Tiruvannamalai, Sri Ramanasramam, 1981.

Reber, A. S. «The Cognitive Unconscious, An Evolutionary Perspective», Consciousness and Cognition 1 (1992), pp. 93-133.

Rees, G., G. Kreiman y C. Koch. «Neural Correlates of Consciousness in Humans», Nature Reviews Neuroscience 3 (2002), pp. 261-270.

Rees, M. Nuestra hora final. ¿Será el siglo XXI el último de la humanidad? Barcelona, Editorial Crítica, 2004.

Rhodes, R. Deadly Feasts: Tracking the Secrets of a Terrifying New Plague. New York, Simon and Schuster, 1997.

Rips, L. «Deduction and Cognition», en An Invitation to Cognitive Science: Thinking, ed. E. E. Smith and D. N. Osherson. Cambridge, MIT Press, 1995.

Rorty, R. Consecuencias del pragmatismo. Barcelona, Editorial Tecnos, 1996. —. Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers. Vol.1. Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1991. —. «Universality and Truth», 1994 MS. —. Hope in Place of Knowledge: The Pragmatics Tradition in Philosophy. Taipei, Institute of European and American Studies, Academia Sinica, 1999.

Rosenbaum, R. Explaining Hitler. New York, Basic Books, 1998.

Rosenthal, D. The Nature of Mind. Oxford, Oxford Univ. Press, 1991.

Roskies, A. L. «Yes, But Am I Free?», Nature Neuroscience 4 (2001), pp. 1161.

Roy, A. War Talk. Cambridge, Mass., South End Press, 2003.

Rumelhart, D. E. «Schemata, The Building Blocks of Cognition», en Theoretical issues in Reading Comprehension, ed. R. J. Spiro, B. C. Bruce y W. F. Brewer. Hillsdale, N. J., Erlbaum, 1980. —. «The Architecture of Mind, A Connectionist Approach», en Foundations of Cognitive Science, ed. M. I. Posner. Cambridge, MIT Press, 1989.

Russell, B. Historia de la filosofía occidental. Madrid, Espasa Calpe, 1970. —. Los problemas de la filosofía. Cerdanyola, Editorial Labor, 1991. —. Por qué

no soy cristiano. Barcelona, Edhasa, 1995. —. *Religión and Science*. 1935; reprint, Oxford, Oxford Univ. Press,

Russell, J. «At Two with Nature, Agency and the Development of Self-World Dualism», en *The Body and The Self*, ed. J. L. Bermudez, A.

Marcel y N. Eilan. Cambridge, MIT Press, 1995. Ruthven, M. *Islam in the World*, 2ª ed. Oxford, Oxford Univ. Press, 2000.

Ryle, G. *El concepto de lo mental*. Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 2005.

Sacks, O. *El hombre que confundió a su mujer con un sombrero*. Barcelona, El Aleph Editores, 1987. —. *Un antropólogo en Marte: siete relatos paradójicos*. Barcelona, Editorial Anagrama, 1997.

Saddhatissa, H., trad. *The Sutta-Nipata*. London, Curzon Press, 1985.

Sagan, C. *El mundo y sus demonios: la ciencia como una luz en la oscuridad*. Barcelona, Editorial Planeta, 2005.

Sagan, C. y A. Druyan. *Sombras de antepasados olvidados*. Barcelona, Editorial Planeta, 1993.

Said, E. W. «The Clash of Ignorance», *Nation*, Oct. 4, 2001. —. «Suicidal Ignorance», *CounterPunch*, Nov. 18, 2001. —. «An Unacceptable Helplessness», *Al-Ahram*, Jan. 16-22, 2003. —. «A Monumental Hypocrisy», *CounterPunch*, Feb. 15, 2003.

Santayana, G. *Personas y lugares*. Madrid, Editorial Trotta, 2002. —. *Skepticism and Animal Faith: Introduction to a System of Philosophy*. New York, Dover, 1923.

Sartre, J. P. *El ser y la nada*. Madrid, Alianza Editorial, 1989. —. *La trascendencia del ego*. Madrid, Editorial Síntesis, 2003.

Saxe, R. y N. Kanwisher. «People Thinking about Thinking People, The Role of the Temporo-parietal Junction in 'Theory of Mind'». *Neuro-Image* 19 (2003), pp. 1835-1842.

Scalia, A. «God's Justice and Ours», *First Things*, May 2002, pp. 17-21.

Schell, J. *The Fate of the Earth*. New York, Alfred A. Knopf, 1982. —. *The Unfinished Twentieth Century*. London, Verso, 2001.

Schilpp, P. A., ed. *The Philosophy of Bertrand Russell*. La Salle, 111., Open Court, 1944. —, ed. *Albert Einstein: Philosopher-Scientist*. London, Cambridge Univ. Press, 1949.

Schlosser, E. *Pomo, marihuana y espaldas mojadas: la economía sumergida en Estados Unidos*. Barcelona, Editorial Debate, 2004.

Schneewind, J. B. «What Has Moral Philosophy Done for Us... Lately?» Undated MS.

Scholem, G. *Kabbalah*. New York, Dorsette Press, 1974.

Schooler, J. W. y J. Melcher. «The Ineffability of Insight», en *The Creative Cognition Approach*, ed. S. M. Smith, T. B. Ward y R. A. Finke. Cambridge, MIT Press, 1995.

Schopenhauer, A. *Essays and Aphorisms*. Edición y traducción de R. J. Hollingdale. London, Penguin Books, 1970.

Schrödinger, E. *Mi concepción del mundo*. Barcelona, Tusquets Editores, 1988. —. *¿Qué es la vida?* Barcelona, Tusquets Editores, 1984.

Searle, J. R. *La construcción de la realidad social*. Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 1997. —. *El redescubrimiento de la mente*. Barcelona, Editorial Crítica, 1996. —. *El misterio de la consciencia*. Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 2000. —. «Consciousness and the Philosophers», *New York Review of Books*, March 6, 1997, pp. 43-50. —. «Consciousness», *Annual Review of Neuroscience* 23 (2000), pp. 557-578—. «Further Reply to Libet», *Journal of Consciousness Studies* 8, núm. 8 (2001), pp. 63-65. —. «Free Will as a Problem in Neurobiology», 2001 MS. Sereny, G. *En aquellas tinieblas*. Madrid, Unión Editorial, 1978.

Shabkar, Lama. *Flight of the Garuda*. Traducción de E. P. Kunsang. Katmandu, Rangjung Yeshe Publications, 1986. —. *The Life of Shabkar*. Traducción de Matthieu Ricard. Albany, State Univ. of New York Press, 1994.

Shafir, E. y A. Tversky. «Decision Making», en *An Invitation to Cognitive Science: Thinking*, ed. E. E. Smith and D. N. Osherson. Cambridge, MIT Press, 1995.

Shankaracharya. *The Crest-jewel of Discrimination*. Traducción de Swami Prabhavananda and C. Isherwood. Hollywood, Calif., Vedanta Press, 1947. —. *Self-knowledge*. Traducción y edición de Swami Nikhilananda. Mylapore, Madras, Sri Ramakrishna Math, 1987.

Shattuck, R. *Conocimiento prohibido: De Prometeo a la pornografía*. Madrid, Punto de Lectura, 2001.

Sheldrake, R. *Seven Experiments That Could Change the World*. New York, Riverhead Books, 1995. —. *The Sense of Being Stared At, and Other Aspects of the Extended Mind*. New York, Crown, 2003.

Sheldrake, R., T. McKenna y R. Abraham. *The Evolutionary Mind: Trialogues at the Edge of the Unthinkable*. Santa Cruz, Calif., Trialogue Press, 1998. Shoemaker, S. «Self-reference and Self-awareness», *Journal of Philosophy* 65 (1968), pp. 555-567. —. «Functionalism and Qualia», en *The Nature of Mind*, ed. D. Rosenthal. Oxford, Oxford Univ. Press, 1991.

Simón, H. A. «What Is 'Explanation' of Behavior?» *Psychological Science* 3 (1992), pp. 150-161.

Simons, D. J., C. F. Chabris, T. Schnur, D. T. Levin. «Evidence for

Preserved Representations in Change Blindness», *Consciousness and Cognition* n (2002), pp. 78-97.

Singer, P. *Writings on an Ethical Life*. New York, Ecco Press, 2000.

Singer, W. «Striving for Coherence», *Nature* 397 (Feb. 4, 1999), pp. 391-393. Sluga, H. «'Whose House Is That?', Wittgenstein on the Self», en *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, ed. H. Sluga y D. G. Stern. Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1996.

Smith, D. W. «The Structure of (Self-) Consciousness», *Topoi* 5 (1986), pp. 149-156.

Smith, E. E. «Concepts and Categorization», en *An Invitation to Cognitive Science: Thinking*, ed.

E. E. Smith and D. N. Osherson. Cambridge, MIT Press, 1995.

Smith, G. H. *Atheism: The Case against God*. Buffalo, Prometheus Books, 1979.

Spence, S. A. y C. D. Frith. «Towards a Functional Anatomy of Volition», *Journal of Consciousness Studies* 6, núm. 8-9 (1999), pp. 1129.

Sperry, R. W. «Cerebral Organization and Behavior», *Science* 133 (1961), pp. 1749-1757. —. «A Powerful Paradigm Made Stronger», *Neuropsychologia* 36 (1998), pp. 1063-1068.

Sperry, R. W., D. Zaidel y D. Zaidel. «Self Recognition and Social Awareness in the Deconnected Minor Hemisphere», *Neuropsychologia* 17 (1979), pp. 153-166.

Squire, L. R. y E. R. Kandel. *Memory: From Mind to Molecules*. New York, Scientific American Library, 2000.

Squires, E. J. «Quantum Theory and the Need for Consciousness», *Journal of Consciousness Studies* 1, núm. 2 (1994), pp. 201-204.

Stanovich, K. E. y R. F. West. «Individual Differences in Rational Thought», *Journal of Experimental Psychology: General* 127 (1998), pp. 161-188.

Stcherbatsky, T. *The Buddhist Conception of Nirvana*. Delhi, Motilal Banarsidas, 1968.

Stevenson, I. *Twenty Cases Suggestive of Reincarnation*. Charlottesville, Univ. Press of Virginia, 1974. —. *Unlearned Language: New Studies in Xenoglossy*. Charlottesville, Univ. Press of Virginia, 1984. —. *Where Reincarnation and Biology Intersect*. Westport, Conn., Praeger, 1997.

Storr, A. *Feet of Clay: Saints, Sinners, and Madmen: A Study of Gurus*. New York, Free Press, 1996.

Stroud, B. *The Significance of Philosophical Scepticism*. Oxford, Clarendon Press, 1984.

Swain, J. *The Pleasures of the Torture Chamber*. New York, Dorset Press, 1931.

Swinburne, R. *The Existence of God*. Oxford, Clarendon Press, 1979.

Tamas, R. *La pasión del pensamiento occidental*. Barcelona, Editorial Prensas Ibéricas, 1997.

Taylor, E. *William James on Consciousness beyond the Margin*. Princeton, Princeton Univ. Press, 1996.

Teilhard de Chardin, P. *Toward the Future*. Traducción de R. Hague. New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1973.

Tenzin Gyatso (Dalai Lama). *The Buddha Nature: Death and Eternal Soul in Buddhism*. Woodside, Calif., Bluestar Communications, 1996. —. *Sleeping, Dreaming, and Dying: An Exploration of Consciousness with the Dalai Lama*. Edición de F. J. Varela. Boston, Wisdom Publications, 1997.

Thompson-Schill, S. L., G. K. Aguirre, M. D'Esposito y M. J. Farah. «A Neural Basis for Category and Modality Specificity of Semantic Knowledge», *Neuropsychologia* 37 (1999), pp. 671-676.

Thorne, K. S. *Agujeros negros y tiempo curvo: el escandaloso legado de Einstein*. Barcelona, Editorial Crítica, 1995.

Tillich, P. *Dynamics of Faith*. New York, Harper and Row, 1957. —. *A History of Christian Thought*. New York, Simon and Schuster, 1967.

Tipler, F. *La física de la inmortalidad: la cosmología moderna y su relación con Dios y la resurrección de los muertos*. Madrid, Alianza Editorial, 2005.

Tononi, G. y G. M. Edelman. «Consciousness and Complexity», *Science's Compass* 282 (Dec. 4, 1998), pp. 1846-1851.

Trachtenberg, J. *The Devil and the Jews: The Medieval Conception of the Jew and Its Relation to Modern Anti-Semitism*. Philadelphia, Jewish Publication Society, 1943.

Trevena, J. A. y J. Miller. «Cortical Movement Preparation before and after a Conscious Decision to Move», *Consciousness and Cognition* 11 (2002), pp. 162-190.

Tsele Natsok Rangdrol. *The Lamp of Mahamudra*. Traducción de E. P. Kunsang. Boston, Shambhala, 1989. —. *The Mirror of Mindfulness: The Cycle of the Four Bardos*. Traducción de E. P. Kunsang. Boston, Shambhala, 1989. —. *The Circle of the Sun*. Traducción de E. P. Kunsang. Hong Kong, Rangjung Yeshe Publications, 1990. —. *Empowerment and the Path of Liberation*. Traducción de E. P. Kunsang. Hong Kong, Rangjung Yeshe Publications, 1993. —. *The Heart of the Matter*. Traducción de E. P. Kunsang. Hong Kong, Rangjung Yeshe Publications, 1996.

Tuan, Y. *Segmented Worlds and Self: Group Life and Individual*

Consciousness. Minneapolis, Univ. of Minnesota Press, 1982.

Tversky, A. «Features of Similarity», *Psychological Review* 84 (1977), pp. 3*7-3 5*.

Tye, M. *Ten Problems of Consciousness: A Representational Theory of the Phenomenal Mind*. Cambridge, MIT Press, 1995.

U Ba Khin. *The Essentials of Buddha Dhamma in Meditative Practice*. Kandy, Sri Lanka. Buddhist Publication Society, 1981.

U Pandita, Sayadaw. *In This Very Life: The Liberation Teachings of the Buddha*. Traducción de U Aggacitta, Edición de K. Wheeler. Boston, Wisdom Publications, 1992.

Unger, P. *Living High & Letting Die: Our Illusion of Innocence*. Oxford, Oxford Univ. Press, 1996.

Urgyen Rinpoche, Tulku. *Vajra Heart*. Traducción de E. P. Kunsang. Katmandu, Rangjung Yeshe Publications, 1988. —. *Repeating the Words of the Buddha*. Traducción de E. P. Kunsang. Katmandu, Rangjung Yeshe Publications, 1992. —. *Rainbow Painting*. Traducción de E. P. Kunsang. Boudhanath, Nepal, Rangjung Yeshe Publications, 1995. —. *As It Is*. Traducción de E. P. Kunsang. Boudhanath, Nepal, Rangjung Yeshe Publications, 1999.

Van Gulick, R. «Understanding the Phenomenal Mind, Are We All Just Armadillos? Part I, Phenomenal Knowledge and Explanatory Gaps», en *The Nature of Consciousness: Philosophical Debates*, ed. N. Block, O. Flanagan y G. Güzeldere. Cambridge, MIT Press, 1997.

Várela, F. «Neurophenomenology», *Journal of Consciousness Studies* 3, núm. 4 (1996), pp. 330-349.

Várela, F., E. Thompson y E. Rosch. *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge, MIT Press, 1991.

Vermes, G. *La religión de Jesús el judío*. Madrid, Anaya & Mario Muchnik, 1996.

Vogeley, K., M. Kurthen, P. Falkai y W. Maier. «Essential Functions of the Human Self Model Are Implemented in the Prefrontal Cortex», *Consciousness and Cognition* 8 (1999), pp. 343-363.

Vogeley, K., P. Bussfeld, A. Newen, S. Herrmann, F. Happe, P. Falkai, W. Maier, N. J. Shah, G. R. Fink y K. Zilles. «Mind Reading, Neural Mechanisms of Theory of Mind and Self-perspective», *NeuroImage* 14 (2001), pp. 170-181.

Voltaire. *Diccionario filosófico*. Madrid, Ediciones Ibéricas, 1966.

Wallace, B. A. *Choosing Reality: A Contemplative View of Physics and the Mind*. Boston, New Science Library, 1989. —. «Intersubjectivity in Indo-Tibetan Buddhism», *Journal of Consciousness Studies* 8, nos. 5-7 (2001), pp. 209-230.

Waishe, M., trad. *The Long Discourses of the Buddha: A Translation of the*

Digha Nikaya. Boston, Wisdom Publications, 1987.

Wansbrough, H. The New Jerusalem Bible. New York, Doubleday, 1990.

Washington, P. El mandril de Madame Blauatsky: historia de la teosofía y del gurú occidental. Barcelona, Ediciones Destino, 1995.

Watson, G., ed. Free Will. Oxford, Oxford Univ. Press, 1982.

Watts, A. «Psychedelics and Religious Experience», California Law Review 56, núm. 1 (1968), pp. 74-85.

Weber, M. Ensayos sobre sociología de la religión. Madrid, Ediciones Taurus, 1984.

Weil, S. Waiting for God. New York, Harper and Row, 1973.

Weinberg, S. «What Price Glory», New York Review of Books, Nov. 6, 2003, pp. 55-60.

Weiskrantz, L. «Prime-sight and Blindsight», Consciousness and Cognition 11 (2002), pp. 568-581.

Whitebread, C. H. «The History of the Non-medical Use of Drugs in the United States», Journal of Cognitive Liberties 1, núm. 3 (2000), pp. 29-64.

Whitehead, A. N. Religión in the Making. 1926; reprint, New York, Fordham Univ. Press, 1996.

Wiesel, E. La noche. Barcelona, El Aleph Editores, 2002.

Wigner, E. «The Unreasonable Effectiveness of Mathematics in the Natural Sciences», Communications in Pure and Applied Mathematics 13, núm. 1 (1960).

Wilber, K. Sexo, Ecología, espiritualidad: el alma de la evolución. Madrid, Gaia, 1984.

Wills, G. «Before the Holocaust», New York Times Book Review, Sept. 23, 2001. —. «With God on His Side», New York Times Magazine, March 30, 2003.

Wilson, A. N. Jesús: A Life. New York, W. W. Norton, 1992. —. Paul: The Mind of the Apostle. New York, W. W. Norton, 1997.

Wilson, E. O. In Search of Nature. Washington, D. C, Island Press, 1996.

Wistrich, R. S. Anti-Semitism: The Longest Hatred. New York, Schocken Books, 1991.

Wittgenstein, L. Investigaciones filosóficas. Barcelona, Editorial Crítica, 1988. —. Sobre la certeza. Barcelona, Editorial Gedisa, 1987. —. Tractatus Logico-Philosophicus. Barcelona, Ediciones Altaya, 1994.

Wrangham, R. y D. Peterson. Demonic Males: Apes and the Origins of Human Violence. New York, Houghton Mifflin, 1996.

Wright, R. The Moral Animal: The New Science of Evolutionary Psychology. New York, Pantheon Books, 1994.

Wu, M. y P. W. Cheng. «Why Causation Need Not Follow from Statistical

Association, Boundary Conditions for the Evaluation of Gene-rative and Preventative Causal Powers», Psychological Science 10 (1999)» PP- 92-97.

Wyman, D. S. The Abandonment of the Jews: America and the Holocaust, 1941-1945. New York, Pantheon Books, 1984.

Yakovlev, A. N. A Century of Violence in Soviet Russia. New Haven, Yale Univ. Press, 2002.

Zakaria, F. El futuro de la libertad. Madrid, Taurus Ediciones, 2003.
Zuckerman, M. B. «Graffiti on History's Walls», U. S. News and WorldReport, Nov. 3, 2003.

notes

1 - La razón exiliada

1. Como veremos en el capítulo 4, las posibilidades están en contra de que provenga de un nivel social bajo.

2. Algunos lectores podrían argumentar que el suicida en cuestión bien puede ser miembro de los Tigres de Liberación de Tamil Eelam, la organización separatista de Sri Lanka que ha realizado más actos de terrorismo suicida que cualquier otro grupo. De hecho, suele ponérseles como contraejemplo a las afirmaciones de que los terrorismos suicidas son producto de la religión. Pero sería engañoso llamarlos «laicos», como han hecho R. A. Pape en «The Strategic Logic of Suicide Terrorism», *American Political Science Review* 97, 3 (2003), pp. 20-32, y otros. Aunque las motivaciones de los Tigres no son explícitamente religiosas, son hindúes que sin duda creen en muchas cosas improbables sobre la naturaleza de la vida y la muerte. El culto de adoración al mártir que alimentan desde hace décadas tiene tantos rasgos religiosos como es de esperar en gente que renuncia tan fácilmente a la vida por una causa. Los occidentales seculares suelen subestimar el grado en que ciertas culturas, centradas en la vida en el más allá, contemplan la muerte con mucha menos alarma de lo que parece estrictamente racional. Una vez en que viajaba por la India, el gobierno cambió la fecha de unas oposiciones y, lo que a mi me parecía la menor de las inconveniencias burocráticas, precipitó una oleada de *autoinmolaciones* adolescentes en señal de protesta. Lo hindúes suelen albergar poderosas creencias religiosas, incluso aquellos cuyas preocupaciones parecen laicas.

3. Aquí me refiero a la «alquimia» como ese conjunto de antiguas, y al final imaginarias, técnicas metalúrgicas y químicas cuyo objetivo era transmutar los viles metales en oro y los materiales mundanos en un «elixir de vida». Es cierto que hay personas que afirman encontrar en la literatura alquímica verdades contemporáneas de la farmacología, la física del estado sólido y otras muchas disciplinas. Yo encuentro los resultados de semejantes lecturas estilo test de Rorschach poco estimulantes. Ver al respecto los libros de T. McKenna *The Archaic Revival* (Harper, San Francisco, 1992.), *Food of the Gods: The Search*

for the original Tree of Knowledge (New York, Bantam Books, 1992), y True Hallucinations (Harper, San Francisco, 1993), claro ejemplo de como una mente aguda y brillante se toma en serio semejantes reevaluaciones.

4. S. J. Gould, «Nonoverlapping Magisterio», Natural History, marzo, 1977.

5. G. H. Gallup Jr. Religión in America 1996 (Princeton. Princeton Religion Research Center, 1996).

6. Con esto no se quieren negar los problemas de la democracia, sobre todo cuando se impone prematuramente a sociedades con elevados índices de natalidad, niveles bajos de alfabetización, profundas disensiones étnicas y religiosas y economías inestables. Existe el despotismo benévolo y puede que sea una etapa necesaria en el desarrollo político de muchas sociedades. Ver «Was democracy Just a Moment?», de R. D. Kaplan en Atlantic Monthly, dic. 1997, pp. 55-80; y El futuro de la libertad de F. Zakaria (Tauros Ediciones, Madrid, 2003).

7. Bernard Lewis en «The Revolt of Islam», New Yorker, 19 de nov. 2001, pp. 50-63, y en La crisis del Islam: guerra santa y terrorismo (Ediciones B, Barcelona, 2003), ha señalado que el término «fundamentalista» fue acuñado por los protestantes americanos y puede resultar engañoso al aplicarse a otros credos. Creo que ahora el término es de uso común y que significa cualquier clase de literalidad de las escrituras. Yo lo empleo aquí sólo en este sentido. Los problemas de aplicar la palabra al Islam se tratarán en el capítulo 4.

8. C. W. Dugger, «Religious Riots Loom over Indian Politics», New York Times, 27 de julio de 2002. Ver también P. Mishra, «The Other Face of Fanaticism», New York Times Magazine, 2 de febrero de 2003, pp. 42-46.

9. A. Roy, War Talk. South End Press, Cambridge, 2003.

10. Como dice Lewis en La crisis del Islam, hemos provocado más caos en Centroamérica, el sudeste de Asia y el sur de África. Los países musulmanes ocupados por potencias extranjeras (como Egipto) están, en muchos sentidos, mucho mejor que los países no ocupados (como Arabia Saudita). Si tomamos como ejemplo a Arabia Saudita, veremos que pese a su relativa riqueza —que se debe más que nada a un accidente de la naturaleza— ese país va en muchos aspectos detrás de sus vecinos. Los sauditas sólo tienen ocho universidades para 20 millones de personas, y no abolieron la esclavitud hasta 1962.. P. Berman, en

Terror and Liberalism (W. W. Norton, New York, 2003), p. 16, también señala que la mayor parte de los conflictos de los recientes años se han librado en defensa de varias poblaciones musulmanas: la Primera Guerra del Golfo se libró en defensa de Kuwait y Arabia Saudita, y fue seguida de una década de protección aérea a los kurdos iraquíes del norte y los chiíes iraquíes del sur; la intervención en Somalia estaba pensada para aliviar la hambruna del país, y la intervención en los Balcanes era para defender a bosnios y kosovares de los serbios cristianos. Nuestro apoyo a los muyaidines de Afganistán también entra en esta categoría. Como dice Berman, «En la historia reciente, ningún país de la Tierra ha luchado tan duro y con tanta insistencia en defensa de las poblaciones musulmanas como los Estados Unidos». Esto es cierto. Y, aún así, los musulmanes consideran que este hecho, en el supuesto de que lo reconozcan, suele contarse como ofensa contra nosotros, siendo otra fuente de «humillación» musulmana.

11. Por supuesto, los sunníes siguen odiando a los chiíes, pero esto también es una expresión de su fe.

12. J. Bennet, «In Israeli Hospital, Bomber Tells of Trying to Kill Israelis», New York Times, 8 de junio de 2002.

13. «En 1994, en un pueblo al sur de Islamabad, la policía acusó a un mé dico de prender fuego al sagrado Corán, un crimen de blasfemia casti gado con la muerte. Antes de que se le pudiera juzgar, una multitud enfurecida lo sacó de la comisaría, lo empapó en keroseno y lo quemó vivo». J. A Haught, Holy Hatred: Religious Conflicts of the 90's (Prometheus Books, Amherst, Massachussets, 1995), p. 179.

14. S. P. Huntington, El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial (Paidós Ibérica, Barcelona, 1997).

15. Como han observado muchos comentaristas, en el Corán no hay equivalencia a la frase del Nuevo Testamento: «Dale al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios» {San Mateo, 22:21). Por tanto, no hay base islámica para la separación de poderes entre iglesia y estado.

No hace falta decir que esto es un problema.

16. Lewis, La crisis del Islam, p. 20.

17. Sólo hay que pensar en lo que aparecería en nuestros periódicos de no haber

ningún conflicto entre Israel y los palestinos, indios y paquistaníes, rusos y chechenos, musulmanes militantes y occidente, etc. Aún quedarían los problemas entre Occidente y países como China y Corea del Norte, pero estos también derivan de una aceptación acrítica de varios dogmas. Aunque, por ejemplo, nuestras diferencias con Corea del Norte no sean explícitamente religiosas, sí son consecuencia directa de que los norcoreanos han acabado enloqueciendo por su ideología política, su abyecta adoración a sus gobernantes y su carencia de información sobre el mundo exterior. Ahora son como un culto armado con armas nucleares. Si los 29 millones de habitantes de Corea supieran lo aislados que están dentro de los chiflados del mundo, igual empezaban a actuar de otro modo. El principal problema de Corea del Norte son las injustificadas (e injustificables) creencias de los norcoreanos. Ver P. Gourevitch, «Letter from Korea: Alone in the Dark», *New Yorker*, 8 de septiembre de 2003, pp. 55-75.

18. Ver, por ejemplo, D. Radin, *The Conscious Universe: The Scientific Truth of Psychic Phenomena* (Harper Collins, New York, 1997); R. Sheldrake, *The Sense of Being Stared At: And Other Aspects of the Extended Mind* (Crown, New York, 2003); y R. S. Bobrow «Paranormal Phenomena in the Medical Literature: Sufficient Smoke to Warrant a Search for Fire», *Medical Hypotheses*, n° 60 (2003), pp. 864-68. Para cierta evidencia bastante creíble de la reencarnación, ver 1. Stevenson, *Twenty Cases Suggestive of Reincarnation* (Univ. Press of Virginia, Charlottesville, 1984), y *Where Reincarnation and Biology Intersect* (Praeger, Westport, Connecticut, 1997).

19. Sí, los seres humanos podemos ecolocalizarnos, solo que no somos muy eficaces. Para demostrar esto, basta con cerrar los ojos, murmurar de forma sonora y pasar la mano arriba y abajo ante la cara. El sonido que se refleja en la mano indica su posición.

20. John Von Neumann —matemático, teórico de juegos, consultor de defensa nacional y agnóstico— se convirtió al catolicismo cuando se moría de cáncer. Ver W. Poundstone, *El dilema del prisionero* (Alianza, Madrid, 1995).

21. Los nazis despreciaban la «física judía» de Einstein, y los comunistas la «biología capitalista» de Mendel y Darwin. Pero no eran críticas racionales, dado que los científicos disidentes eran a menudo encarcelados o asesinados. A pesar de esos hechos, K. Peng y R. E. Nisbett argumentaron en «Culture, Dialectics and Reasoning about Contradiction», *American Psychologist*, n° 54

(1999), pp. 741-754, que hay diferencias significativas en la forma de razonar de las distintas culturas. Aunque los datos que proporcionan no me parecen concluyentes, y las mentes occidentales y orientales enfoquen los problemas de forma diferente, no hay motivo por el que, en principio, no podamos ponernos de acuerdo en lo que es racional creer.

22. La aparición en el 2003 del Síndrome Respiratorio Agudo Severo en el sur de China es un ejemplo reciente de las implicaciones mundiales que tienen las prácticas sanitarias locales. La manera en que China no supo tratar la epidemia no nació de creencias médicas irracionales, sino de creencias políticas irracionales. Aunque, a la hora de escribir estas líneas, no ha tenido consecuencias catastróficas, no resulta difícil imaginarse una cultura cuyas creencias respecto a la epidemiología acaben imponiéndonos riesgos inaceptables a los demás. No hay duda de que acabaríamos invadiendo o sometiendo a una sociedad así, para ponerla en cuarentena.

23. Los Angeles Times, 18 de marzo de 2002.

24. G. Willis, «With God on His Side», New York Times Magazine, 30 de marzo de 2003.

25. M. Rees, Our Final Hour (Basic Books, New York, 2003), p. 61.

26. Dejando al margen cuestiones de plausibilidad, la incompatibilidad de nuestras creencias religiosas las hace en principio sospechosas. Como comentó Bertrand Russell, en el supuesto de que aceptáramos que una de nuestras religiones debe acertar en todos sus elementos, la cantidad de puntos de vista conflictivos en juego supone que todos los creyentes deberían esperar la condenación aunque sólo fuera por cuestión de probabilidades.

27. Rees, Our Final Hour, concede a nuestra especie no más del 50 por ciento de probabilidades de sobrevivir a este siglo. Aunque sus pronósticos no dejan de ser conjeturas con datos, vale la pena tomárselos en serio. El hombre no es ningún chiflado.

2 - La naturaleza de la creencia

28. La prueba más elocuente es que una lesión en el cerebro destruye una faceta de la memoria de alguien al tiempo que perdona a las demás. De hecho, nuestra

comprensión de la memoria humana depende de esos casos clínicos (como los que cuentan W B. Scoville y B. Milner en «Loss of recent Memory after Bilateral Hippocampal Lesions», *Journal of Neurology, Neurosurgery and Pshichyaty*, 20 [1957], pp. n-21). La memoria a largo plazo se ha fragmentado en semántica, episódica, funcional y otras formas de procesamiento de la información; y la memoria a corto plazo (llamada normalmente «memoria de trabajo») está ahora subdividida en fónica, visual, espacial, conceptual, ecoica y ejecutiva central. Seguramente nuestro análisis de ambas formas de memoria es incompleto. Por ejemplo, la distinción entre memoria episódica y semántica no parece lo bastante clara para un examen topográfico (E. A. Maguire y otros, «Recalling Routes around London. Activation of the Right Hippocampus in Taxi Drivers», *Journal of Neuroscience*, 17 [1997]: 7103-10), y la memoria semántica parece susceptible a la división en subtipos específicos, como la memoria para las cosas vivas y no vivas (S. L. Thompson-Schill y otros, «A Neural Basis for Category and Modality Specificity of Semantic Knowledge», *Neurupsychologia*, 37 [1999], pp. 671-76; J. R. Hart y otros, «Category-Specific Na-ming Déficit following Cerebral Infarction», *Hature*, 316 [1 de agosto de 1985], pp. 439-440).

29. Hay formas de construir el concepto de «creencia» que lo hacen parecer igualmente descoordinado. Si empleamos el término demasiado libremente puede parecer que el cerebro entero participa en la formación de la «creencia». Imaginemos por un momento que un hombre llega hasta tu puerta afirmando representar al «Fondo de Editores Generosos»:

1. Ves la cara del hombre, la reconoces y, por tanto, «crees» que sabes quién es esa persona. La actividad de tu corteza fusiforme, sobre todo en el hemisferio derecho, resulta crucial para que tenga lugar ese reconocimiento, y una lesión en el mismo te produciría prosopagnosia (la incapacidad de reconocer caras familiares o de identificar caras como si fueran caras). Resulta tentador usar «creencia» en este contexto y decir que los prosopagnósicos han perdido ciertas «creencias» sobre cómo son los demás.

2. Tras reconocer la cara del hombre, formas la «creencia», basada en tu memoria a largo plazo para caras y hechos, de que es Ed McMahon, el famoso portavoz del Fondo de Editores Generosos. Una lesión en tus cortezas perirrinal y perihipocámpica habría impedido que se formara esta «creencia». Ver R. R. Davis y otros, «The Human Perirhinal Cortex in Semantic Memory: An in Vivo and Postmortem Volumetric Magnetic Resonance Imaging Study in Semantic Dementia, *Alzheimer's Disease*

and Matched Controls», *Neuropathology and Applied Neurobiology*, 28-2 (2002), pp. 167-178, y A. R. Giovagnoli y otros, «Preserved Semantic Access in Global Amnesia and Hippocampal Damage», *Clinical Neuropsychology*, 15 (2001), pp. 508-515.

3. Al no estar seguro de si es alguna clase de broma, puede que el Sr. McMahon trabaje ahora para un programa de cámara oculta, te tomas un momento para estudiar al hombre que tienes delante. Formas la «creencia» de que es de fiar, basándote en su tono de voz, su mirada y otros muchos datos, y concluir que habla en serio. Tu capacidad para formar semejantes juicios de manera fiable —en particular tu capacidad para detectar la falta de sinceridad— requiere que te funcione al menos una amígdala, un núcleo pequeño con forma de almendra situado en tu lóbulo temporal medio. Ver R. Adolphs y otros, «The Human Amygdala in Social Judgment», *Nature* 393, 4 de junio de 1998, pp. 470-474.

4. El Sr. McMahon te informa entonces de que eres el afortunado ganador de un «gran bote». Tu memoria para las palabras, que requiere un proceso diferente al de tu memoria para las caras, te hace «creer» que has ganado dinero en vez de alguna clase de «bote». Comprender esta frase requiere el trabajo de tus gyri temporales superior y medio, sobre todo los del hemisferio izquierdo. Ver A. Ahmad y otros, «Auditory Comprehension of Language in Young Children: Neural Networks Identified with dMRI», *Neurology*, 60 (2003), pp. 1598-605; y M. H. Davis e I. S. Johnsrude, «Hierarchical Processing in Spoken Language Comprehension», *Journal of neuroscience*, 23 (2003), pp. 3423-3431.

5. Ed te enseña entonces un papel que te invita a leer. Lo hace señalándotelo. Tu «creencia» de que quiere que lo hagas necesita procesarse con lo que ha acabado llamándose «teoría de la mente» (D. Premack y G. Woodruff, "Does the Chimpanzee Have a Theory of Mind", *Behavioral and Brain Sciences*, 1 [1978], p. 515-526), puesto que si una rama de árbol se hubiera agitado en dirección a un trozo de papel, no lo habrías entendido como si lo "señalara". La base anatómica del proceso de la teoría de la mente no está todavía muy clara, pero parece ser que tanto la corteza angulada anterior como las regiones de los lóbulos frontal y temporal te permiten atribuir estados mentales (creencias incluidas) a los demás. Ver K. Vogeley y otros, «Mind Reading. Neural mechanisms of "Theory of Mind" in Story Comprehension», *Cognition*, 57 (1995), pp. 109-128.

6. Al examinar el papel con tus ojos ves los siguientes símbolos tras tu nombre: 10. 000. 000 dólares. Un proceso relativo a los eros árabes

(probablemente en el lóbulo parietal izquierdo, según G. Denes y M. Signorini, «Door But Not Four and 4 a Category Specific Transcoding Déficit in a Puré Acalculic Patient», *Cortex* 37, 212001], pp. 267-272) te induce a «creer» que ese papel es un cheque por diez millones de dólares.

Aunque han intervenido diversos procesos de actividad neuronal para hacerte creer que has ganado una enorme suma de dinero, es esta idea — explícitamente representada en un lenguaje— la que subraya los cambios que tienen lugar en tu sistema nervioso, y en tu vida. Igual sorprenderás al benévolo Sr. McMahon con un grito, quizá rompas a llorar, y sólo será cuestión de horas que empieces a ir de compras con un grado de abandono inusual. La creencia de haber ganado diez millones de dólares será la responsable de todos esos actos, voluntarios e involuntarios. Y, en concreto, dictará la siguiente conducta: cuando se te pregunte «¿Acaba de ganar usted diez millones de dólares?», responderás «sí».

30. En este sentido, la creencia es lo que los filósofos llaman una «actitud preposicional». Tenemos muchas actitudes así, y normalmente suelen ir indicadas por una cláusula con la palabra «eso», podemos creer eso, temer eso, pretender eso, apreciar eso, esperar eso, etc.

31. La formación de ciertas creencias primitivas puede resultar indistinguible de la preparación de un plan motor. Para una discusión sobre el juicio visual y la respuesta oculomotora, ver J.I. Gold y M. N. Shdlen, «Representation of a Perpetual Decision in Developing Oculomotor Commands», *Nature*, 404, (23 de marzo de 2000), pp. 390-394; y «Banburismus and the Brain: Decoding the Relationship Between Sensory Stimuli, Decisions and Reward», *Neuron* 36, 2 (2002), pp. 299-308.

32. No tenemos que llevar «ante la justicia» a los miembros de Al Qaeda sólo por lo sucedido el 11 de septiembre. Ya no podemos ayudar a los miles de hombres, mujeres y niños desaparecidos entre los cascotes del World Trade Center, y cualquier acto de desagravio, por satisfactorio que pueda ser para algunas personas, no cambiará ese hecho. Nuestras intervenciones subsiguientes en Afganistán y otros lugares están justificadas por lo que podría pasarle a más inocentes de permitirse que los miembros de Al Qaeda sigan viviendo según sus peculiares creencias. El horror del 11 de septiembre debería servirnos de motivación, no porque nos proporcione una injusticia a vengar, sino porque

prueba más allá de toda duda que algunos musulmanes del siglo veintiuno creen en los principios más peligrosos e implausibles de su fe.

33. Un estudio de la estructura del lenguaje nos revelará que no estamos ante un caso especial, ya que todas las palabras y sus usos nos conducen en círculos de explicación mutua.

34. El filósofo Donald Davidson ha empleado esto en su trabajo sobre «interpretación radical». Una consecuencia interesante de la relación entre creencia y significado es que cualquier intento de comprender al usuario de un lenguaje requiere que asumamos que ese usuario es básicamente racional (es el «principio de caridad» de Davidson).

35. Al menos dentro de la escala «clásica» en la que vivimos. Que el mundo cuántico no se comporte de este modo explica por qué nadie puede afirmar que lo «comprende» en términos realistas.

36. D. Kahneman y A. Tversky, "On the Reality of Cognitive Illusions", *Psychological Review*, 103 (1996), pp. 582-591; G. Gigerenzer, "On Narrow Norms and Vague Heuristics: A Reply to Kahneman and Tversky", *idem*, pp. 592-596; K. J. Holyoak y P. C. Cheng, «Pragmatic Reasoning with a Point of View», *Thinking and Reasoning*, 1 (1995), pp. 289-313; J. R. Anderson, "The New Theoretical Framework", en *The Adaptive Character of Thought* (Erlbaum, Hillsdale, New Jersey, 1990); K. Peng y R. E. Nisbett, "Culture, Dialectics, and Reasoning about Contradiction", *American Psychologist*, 54 (1999), pp. 741-754; K. E. Stanovich y R. F. West, "Individual Differences in Rational Thought", *Journal of Experimental Psychology: General*, 127 (1998), p. 161.

37. A. R. Melé, «Real Self-Deception», *Behavioral and Brain Sciences*, 20 (1997) pp. 91-102, «Understanding and Explaining Real Self-Deception», *idem*, pp. 127-136, y *Self-Deception Unmasked* (Princeton Univ. Press, Princeton, 2001); H. Fingarette, *Self-Deception* (Univ. of California Press, Berkeley, 2000); J. P. Dupuy, ed., *Self-Deception and Paradoxes of Rationality* (CSLI Publications, Stanford, 1998); D. Davidson, "Who Is Fooled?", *idem*; G. Quattrone y A. Tversky, «Self-Deception and the Voter's Illusion», en *The Multiple Self*, J. Elster ed. (Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1985), pp. 35-57.

38. Esto presupone que muchas de las creencias tengan términos comunes, como

suele pasar en las creencias de los seres humanos.

39. Este ejemplo está tomado de W. Poundstone, *Labyrinths of Reason: Paradox, Puzzles, and the Frailty of Knowledge* (Anchor Press, New York, 1988), pp. 183-188.

40. Hay recientes teorías físicas que predicen la computación cuántica a través de un número infinito de universos paralelos (D. Deutsch, *La estructura de la realidad* [Anagrama, Barcelona, 2002]) o la posibilidad de que un día toda la materia esté organizada como un superordenador omnisciente (F. Tipler, *The Physics of Immortality* [Doubleday, New York, 1995. Hay edición española, *La Física de la Inmortalidad*. Alianza Editorial, Madrid, 1998]) que se permitiría la dilatación del espacio tiempo consecuencia del colapso gravitacional del universo. He excluido de la presente discusión esa y otras hierofanías teóricas.

41. Otra forma de enfrentarse a esas limitaciones lógicas y semánticas es diciendo que nuestras creencias deben ser sistemáticas. La sistematización es una propiedad que las creencias heredan del lenguaje, la lógica y el mundo en general. Al igual que muchas palabras derivan su sentido de la existencia de otras palabras, cada creencia requiere de otras muchas para situarse en la representación general del mundo que tiene una persona. Aún es un misterio la forma en que empieza a tejerse la cognición, pero hay pocas dudas de que venimos al mundo con diversas capacidades protolingüísticas y protodozásticas (del griego *doxa*, «creencia») que nos permiten interpretar el tumulto de los sentidos como constantes en el entorno y en nosotros mismos. No aprendemos un lenguaje memorizando una lista de frases sin relación unas con otras, ni nos formamos una visión del mundo adoptando una ristra de creencias inconexas. Para saber más de la sistematización del lenguaje, ver J. A. Fodor y Z. W. Pylyshyn, «Systematicity of Cognitive Representation», extracto de «Connectionism and Cognitive Architecture», en *Connections and Symbols*, S. Pinker y J. Mehler editores (MIT Press, Cambridge, 1988). Una creencia debe estar ensamblada con otras creencias para que sea una creencia sobre algo (de momento, he dejado al margen la existencia de creencias que no necesiten a otras de las que derivar un significado. Exista o no semejante creencia atómica, es evidente que la mayoría de nuestras creencias no son de este tipo).

La sistematización de la lógica parece garantizada por el siguiente hecho: si una proposición dada es «cierta», cualquier proposición (o cadena de razonamientos) que la contradiga debe ser «falsa». Semejante requerimiento parece reflejar la disposición de los objetos en el mundo y, por tanto, pone

limitaciones lógicas a nuestra conducta. Si se cree una afirmación como «las galletas están en la alacena», se convierte en un principio de acción; o sea, que cuando yo desee galletas, las buscaré en la alacena. Ante semejante creencia, una afirmación contradictoria como «La alacena está vacía» será vista como hostil a la hora de formarme un plan de conducta. La conducta de búsqueda de galletas requiere que mis creencias tengan una relación lógica.

42. S. Pinker, *La tabla rasa: la negación moderna de la naturaleza humana* (Paidós Ibérica, Barcelona, 2003).

43. Hay un punto de contacto entre lo que digo aquí y los «modelos mentales» de razonamiento desarrollados por P. N. Johnson-Laird y R. M. J. Byrne, en *Deduction* (Erlbaum, Hillsdale, New Jersey 1991), caps. 5-6. No obstante quisiera resaltar que nuestros modelos mentales de los objetos del mundo se comportan así porque los objetos lo hacen así. Por si se duda de que un concepto como «y» puede aprenderse, ver L. Rips, «Deduction and Cognition», en *An Invitation to Cognitive Science: Thinking*, E. E. Smith y D. N. Osherson editores (MIT Press, Cambridge, 1995), pp. 297-343.

44. Por supuesto, siempre podemos pensar ejemplos donde algunas de nuestras palabras escapen a la lógica corriente. Por ejemplo, uno no puede poner la sombra de una manzana y la sombra de una naranja en la fiambarrera de Jack, cerrar la tapa y luego esperar encontrarse una u otra al final del día.

45. Otra propiedad de la creencia deriva directamente de la naturaleza del lenguaje: al igual que no hay límite a la cantidad de frases que puede decir una persona (suele afirmarse que el lenguaje es «productivo» en este sentido), no hay límite a la cantidad de creencias que puede formar. Al creer que en *mi armario no hay buhos*, también puedo creer que no hay dos buhos, ni tres... *ad infinitum*.

46. La mayoría de los neurólogos creen que tenemos alrededor de 10^{11} - 10^{12} neuronas, cada una de las cuales hace una media de 10^4 conexiones con sus vecinas. Por tanto, tenemos algo así como 10^5 ó 10^6 sinapsis individuales. Es un número muy grande, pero sigue siendo finito.

47. Según N. Block, «The Mind as the Software of the Brain», en *An Invitation to Cognitive Science: Thinking*, E. E. Smith and D. N. Osherson editores (MIT Press, Cambridge, 1995), 377-425

48. D. J. Simons y otros, «Evidence for Preserved Representations in Change Blindness», *Consciousness and Cognition*, 11-1 (2002), pp. 78-97; M. Niemeier y otros, «A Bayesian Approach to Change Blindness», *Annals of the New York Academy of Sciences*, 956 (2002), pp. 474-475.

49. R. Kurzweil, *La era de las máquinas espirituales* (Planeta, Barcelona, 1999)

50. Tomemos una creencia matemática como $2 + 2 = 4$. No solo la mayoría creemos esta proposición, sino que esta creencia parece precedernos a cada momento. No parecemos construirla a medida que la ocasión lo requiere, sino que es en virtud de creencias rudimentarias así como construimos otras. Pero, ¿qué pasa con una creencia como $865762 + 2 = 865764$? La mayoría de nosotros no hemos pensado en una cifra así antes, y la creemos sólo tras construirla acorde a las leyes de la aritmética. Así podemos asimilarla como hicimos con la de $2 + 2 = 4$. ¿Hay alguna diferencia entre esas dos creencias matemáticas? En términos fenomenológicos, seguro que sí. Habrás notado, por ejemplo, que no puedes hablar (o pensar) fácilmente de la suma más grande, mientras que dos más dos son igual a cuatro acude a la mente casi por reflejo. En lo que a nuestros compromisos epistemológicos básicos se refiere, esas creencias son igualmente «ciertas». De hecho, todos arriesgamos nuestra vida por la validez de proposiciones matemáticas mucho más complicadas (y por tanto menos transparentes) cada vez que subimos a un avión o cruzamos un puente. En el fondo, la mayoría creemos que una operación como la suya es preservadora de la verdad, ya que puede repetirse una y otra vez, con valores arbitrariamente grandes, y seguir proporcionando un resultado cierto. Pero aún persiste la pregunta de cómo podemos saber que la creencia de que $2 + 2 = 4$ no se construye de nuevo cada vez que la usamos. ¿Cómo, en otras palabras sabemos que la creemos con precedencia a pensarla? Si estamos tentados a decir que esta creencia siempre está recién construida, debemos preguntar ¿construida con qué? ¿Con las reglas de la suma? Resulta dudoso que una persona pueda saber que estaba haciendo sumas con éxito a no ser que ya creyera que $2 + 2 = 4$. Pero también parece seguro que esta mañana no despertaste creyendo que ochocientos sesenta y cuatro mil setecientos sesenta y dos más dos es igual a ochocientos sesenta y cuatro mil setecientos sesenta y cuatro. Para que de verdad exista en tu cerebro, esta creencia debe construirse, en el presente, en base a tu creencia previa de que dos más dos es igual a cuatro. Es evidente que hay muchas creencias como esta. De hecho, no podemos creer la mayoría de las cosas que creemos del mundo hasta que decimos creerlo.

51. Ver D. T. Gilbert y otros, "Unbelieving the Unbelievable: Some Problems in the Rejection of False Information", *Journal of Personality and Social Psychology*, 59 (1990), pp. 601-613; y D. T. Gilbert, "How Mental Systems Believe", *American Psychologist* 46, 2 (1991), pp. 107-119.

52. Esto explica porque las creencias que son ciertas por accidente no son conocimiento por muy justificadas que estén. Como ya observó hace tiempo el filósofo Edmund Gettier, podemos creer que algo es cierto, por ejemplo, que la hora son las 12:31; podemos creerlo por buenos motivos, estoy mirando un reloj que marca las 12:31, pero no estar en un estado de conocimiento sobre el mundo porque, en este caso, el reloj esta estropeado y sólo da la hora correcta por accidente. Aunque hay muchos matices filosóficos a explorar aquí, el hecho básico es que para que nuestras creencias sean de verdad *representativas* del mundo, deben tener una relación correcta respecto al mundo.

53. Aquí parecen bullir varias cuestiones epistemológicas: ¿cómo nos es posible tener un verdadero conocimiento del mundo? Dependiendo de cómo se interpreten palabras como «verdadero» o «mundo», este tipo de preguntas pueden ser o desesperanzadoramente difíciles o triviales. En este momento, para nuestros presentes objetivos basta con una lectura trivial. Sea lo que sea la realidad, el mundo de nuestra experiencia muestra unas constantes innegables. Esas constantes son de diversos tipos, y algunas de ellas sugieren conexiones legisladas entre ciertos acontecimientos. Hay una diferencia entre simples correlaciones y las yuxtaposiciones del tipo que calificamos de casuales. Como notó el filósofo escocés David Hume esto supone un interesante rompecabezas, porque en el mundo nunca se encuentran causas, sólo correlaciones fiables. Aún está a sujeto a debate qué nos hace atribuir un poder causal a ciertos acontecimientos, mientras se lo negamos a otros (ver M. Wu y OPW. Cheng, «Why Causation Need Not Follow from Statistical Association: Boundary Conditions for the Evaluation of Generative and Preventive Causal Powers», *Psychological*, 10 [1999], pp. 92-97). Pero, una vez tenemos nuestras creencias sobre el mundo, y éstas guían nuestra conducta, no parece haber misterio alguno por el que valga la pena preocuparnos. Resulta que cuando se adoptan ciertas constantes (que consideramos causales) como guías para nuestros actos, estas sirven admirablemente a nuestro fines, no así otras igualmente constantes (meras correlaciones, epifenómenos). Cualquier sorpresa que pueda haber se limita a llevarnos a una reevaluación de lo que es causal y a la formación de nuevas creencias. No necesitamos enfrentarnos a Hume para saber que si queremos calor, es preferible buscar fuego a humo; no necesitamos conocer cuales son

todos los criterios que empleamos al hacer juicios causales para apreciar las implicaciones lógicas y conductuales de creer que A es la causa de B, mientras que C no lo es. Una vez nos descubramos creyendo cualquier cosa (sea por buenas o por malas razones), nuestras palabras y actos requerirán que rectifiquemos cualquier inconsistencia que nos encontremos.

54. Ver H. Benson, con M. Stark, *Timeless Healing. The Power and Biology of Belief* (Scñbner, New York, 1996)

55. La sábana de Turín ha sido una de las reliquias más veneradas del cristianismo, al ser considerada la mortaja en la que se envolvió el cuerpo de Jesús para ser enterrado. En 1988, el Vaticano permitió que pequeñas partes de la sábana fueran datadas con carbono 14 por tres laboratorios independientes (la Oxford University, la University of Arizona y el Federal Institute of Technology de Zurich) en un estudio coordinado por el British Museum. Las tres instituciones llegaron a la conclusión de que la sábana era una falsificación medieval de entre los años 1260 y 1390.

56. O. Friedrich, *The End of the World: A History* (Coward, McCann & Geoghegan, New York, 1982), pp. 122-124

57. El pasaje citado puede encontrarse en *The Profession of Faith of the Roman Catholic Church*.

58. Esta creencia explícita lleva implícitos elementos conductuales y neurológicos, y resulta claro que depende de nuestra herencia genética. Los animales inferiores no acostumbran a tirarse por los barrancos

59. K. Popper, *La lógica de la investigación científica* (Tecnos, Madrid, 1995); y *Conocimiento objetivo: un enfoque evolucionista* (Tecnos, Madrid, 2005)

60. T. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas* (Fondo de Cultura Económica de España, Madrid, 2000).

61. Tanto Popper como Kuhn tenían muchas cosas interesantes y útiles que decir sobre la filosofía de la ciencia y los problemas que afrontamos al afirmar que sabemos cómo es el mundo, pero su trabajo ha tenido el efecto no deseado, sobre todo en quienes no lo han leído, de dar pie a muchas ideas ridículas. Pese a haber auténticos problemas epistemológicos a dilucidar, hay grados de razonabilidad que puede apreciar cualquier persona cuerda. No todas las afirmaciones de

conocimiento son sólidas.

62. B. Russell, *Por qué no soy cristiano* (Edhasa, Barcelona, 1995)

63. También abunda en el tema J. Glover, *Humanidad e inhumanidad: una historia moral del siglo XX* (Cátedra, Madrid, 2001). Ver además A. N. Yakovlev, *A Century of Violence in Soviet Russia* (Yale Univ. Press, New Haven, 2002)

3 - A la sombra de Dios

64. «En cuanto al aplastamiento, se realiza de la siguiente manera: el prisionero tiene las manos atadas a la espalda, y pesos en los pies, y es luego levantado hasta que la cabeza alcanza la polea. Permanece colgado de esta manera durante un tiempo, y es tan grande el peso que cuelga de sus pies, que todas sus articulaciones y extremidades se ven terriblemente estiradas. De pronto se le suelta de golpe, aflojando la soga, pero se impide que llegue a tocar el suelo y, tan terrible estremecimiento hace que se le descoynten brazos y piernas, por lo que la impresión que recibe por la repentina parada de su caída, y el peso de sus pies estirándole el cuerpo de forma intensa y cruel le produce el dolor más exquisito». John Marchant, citado en J. Swain, *The Pleasures of the Torture Chamber* (Dorset Press, New York, 1931), p. 169.

65. ídem, pp. 174-175, 178

66. Ver Swain, *Pleasures*; O. Friedrich, *The End of the World: A History* (Coward, McCann & Geoghegan, New York, 1982); y L. George, *Cri-mes of Perception: An Encyclopedia of Heresies and Heretics* (Paragon House, New York, 1995).

67. Para la mención explícita de la herejía o la intolerancia natural de los fieles a la disensión en el Nuevo Testamento, ver i" a los Corintios 11:19; a los Galatasy.10; i" de San Pedro 2:1; a los Romanos 16:17; 1" a los Corintios 1:10, 3:3, 14:33; a Filemón 4:2; y San judas 19.

68. Sólo hay que recordar el destino de William Tyndale, que tuvo lugar en fecha tan tardía como 1536, por publicar su traducción del Nuevo Testamento al inglés:

Entonces, creyéndose a salvo, se instaló en Amberes. Pero había

subestimado la gravedad de su ofensa y la persistencia de su soberano [Enrique VIII, en vena piadosa]. Los hombres del rey no habían dejado de buscarlo. Y ahora lo arrestaron. Ante la insistencia del rey, fue encerrado dieciséis meses en el castillo de Vilvorder, cerca de Bruselas, juzgado por herejía y, tras su condena, ejecutado públicamente con garrote vil. Su cadáver fue quemado en la estaca, en señal de aviso para quien pudiera sentirse tentado por su locura.

Ver W. Manchester, *A World Lit Only by Fire: The Medieval Mind and the Renaissance* (Little, Brown, Boston, 1992), 204.

69. No obstante, la Biblia exige al menos dos testigos que afirmen que el acusado ha «servido a otros dioses», y que ellos sean los primeros en lapidarlo (Deuteronomio 17:6-7). La Inquisición se vio forzada a relajar esta regla en aras de la eficiencia.

70. San Mateo 5:18.

71. Friedrich, *End of the World*, p. 70

72. Los franciscanos también tuvieron su papel. Como escribió Russell en *Historia de la filosofía occidental* (Espasa Calpe, Madrid):

Si Satanás existía, el futuro de la orden fundada por San Francisco le concedería la más exquisita de las recompensas. Su inmediato sucesor a la cabeza de la orden, el hermano Elias, se rodeó de lujos y permitió el abandono de la pobreza. En los años siguientes a la muerte de su fundador, los franciscanos se dedicaron a reclutar sargentos en las amargas y sangrientas guerras entre güelfos y gibelinos. La Inquisición, fundada siete años después de su muerte, fue dirigida en varios países por franciscanos. Una pequeña minoría, llamada los espirituales, permaneció fiel a sus enseñanzas, y muchos de ellos fueron quemados por la Inquisición acusados de herejía. Sostenían que Cristo y los apóstoles no tenían propiedad alguna, ni siquiera las ropas que vestían; opinión considerada herética en 1323 por el papa Juan XXII. La vida de San Francisco tuvo como resultado una orden más rica y corrupta que fortalecería la jerarquía existente y facilitaba la persecución de todo el que destacase por su búsqueda de moralidad o libertad de pensamiento. En vista del carácter y los objetivos de San Francisco, resulta imposible

imaginar un resultado que sea más amargo e irónico.

73. Friedrich, End of the World, p. 74.

74. ídem, p. 96.

75. Comparemos lo que enseñó Jesús en la cita anterior de San Juan 15:6, o con San Mateo 10:34: «No penséis que he venido para traer paz a la tierra. No he venido para traer paz, sino espada». Para una demostración notablemente elegante de la incoherencia de la Biblia, recomiendo el libro de Burr, *Selfcontradictions of the Bible* (1860). Burr presenta 114 propuestas — teológicas, morales, históricas y especulativas— todas limpiamente enfrentadas a su antítesis de la siguiente manera: *Dios es visto y oído/Dios es invisible y no puede ser oído; Dios está presente en todas partes, lo ve y lo sabe todo/Dios no está presente en todas partes, ni ve ni lo sabe todo; Dios es el creador del mal/Dios no es el creador del mal; el adulterio está prohibido/El adulterio está permitido; El padre de José, esposo de María, era Jacob/El padre del marido de María era Heli; El niño Jesús fue llevado a Egipto/El niño Jesús no fue llevado a Egipto; Juan estaba en prisión cuando Jesús fue a Galilea/Juan no estaba en prisión cuando Jesús fue a galilea; Jesús fue crucificado en la tercera hora/Jesús fue crucificado en la sexta hora; Cristo es igual a Dios/Cristo no es igual a Dios; Es imposible perder la gracia/Es posible perder la gracia; etc.* Todo ello respaldado por citas del Antiguo y el Nuevo Testamento. Muchos de esos pasajes son completas contradicciones (es decir, que no se puede afirmar la verdad de una cosa sin recalcar la falsedad de la otra). Puede que no haya mayor prueba de la imperfección de la Biblia como relato de la realidad, divina o mundana, que semejantes ejemplos de autorefutación. Por supuesto, una vez la fe empieza su reinado de locura, hasta las contradicciones pueden ser empleadas de forma entusiasta como rechazos celestiales a la lógica terrena. Martín Lutero cerró la puerta a la razón con una sola frase: «El espíritu Santo sólo mira la sustancia y no se ve atado por las palabras». Parece ser que el espíritu santo es feliz jugando al tenis sin red.

76. San Agustín no era un sádico. Creía que los herejes debían pasar un examen «no siendo estirados en el potro, ni quemándolos con fuego ni horadando su carne con garras de hierro, sino golpeándolos con varas». Ver P. Johnson, *A History of Christianity*, pp. n 6-117.

77. Voltaire, «Inquisición», *Diccionario filosófico* (Ediciones Ibéricas, Madrid,

1966).

78. De The Percy Anecdotes, citada por Swain, Pleasures, p. 181.

79. Manchester, A World Lit Only by Fire, pp. 190-193.

80. W. Durant, The Age of Faith (1950; reeditado por Easton Press, Norwalk, Connecticut, 1992), p. 784.

81. Cundo los cristianos eran todavía una secta menor, fueron acusados del mismo crimen por romanos paganos. De hecho, en la mente de los cristianos medievales había muchos puntos de coincidencia entre brujas y judíos. Los judíos eran acusados con regularidad de brujería y los libros de magia solían estar atribuidos (de forma especiosa) a Salomón y diversas fuentes cabalísticas.

82. R. Briggs, en Witches and Neighbors: The Social and Cultural Context of European Witchcraft (Viking, New York, 1996), p. 8, tiene esto que decir al respecto:

En las agrestes costas de los movimientos feministas y de culto a las brujas se estableció un potente mito, el de que en Europa se quemó por brujería a nueve millones de mujeres; fue un generocidio, que no un genocidio. Es un cálculo exagerado en un factor de hasta 200, pues los cálculos modernos más razonables estiman que entre 1450 y 1750 se celebraron unos 100.000 juicios, que comportaron entre 40.000 y 50.000 ejecuciones, de las que entre el 20 y el 25 por ciento eran hombres.

Semejante reevaluación hace poco por mitigar el horror y la injusticia de este periodo. Hasta los juicios por brujería de Salem, que tuvieron como consecuencia el ahorcamiento de «sólo» diecinueve personas, deben sacarse a la luz para enfrentarlos cara a cara con esa maldad que parece ilimitada y que puede llegar a llenar los vacíos de nuestra comprensión del mundo.

83. C. Mackay, Extraordinary Popular Delusions and the Madness of Crowds (1841; reeditado por Barnes & Noble, New York, 1993), p. 529

84. R. Rhodes, Deadly Feasts: Tracking the secrets of a Terrifying New Plague (Simón and Schuster, New York, 1997), P-78

85. Existen dudas sobre si los fore, o cualquier otro pueblo, llegó a practicar el canibalismo sistemático (véase la entrada «canibalismo» en The Oxford Companion to the Body). Si esas dudas se confirman, habrá que buscar una

explicación alternativa a la transmisión del kuru, si bien huelga decir que no se debía a la brujería. No obstante, esas dudas universitarias sobre el canibalismo resultan un tanto discutibles dada la gran cantidad de evidencias al respecto entre las milicias de la moderna África, en países como Congo, Uganda, Liberia, Angola y otros. En esos lugares, las creencias mágicas aún están vigentes, como la idea de que comer los órganos de tu enemigo pueden hacerte inmune a las balas. Ver D. Bergner, «The Most Unconventional Weapon», New York Times Magazine, 26 de marzo de 2003, PP- 48-53.

86. Friedrich Spee (1631), citado por Johnson en History of Christianity, p. 311.

87. Mackay, Delusions, pp. 540-41.

88. B. Russell, Religión and Science (1935; reeditado por Oxford Univ. Press, Oxford, 1997), P- 95

89. Mackay, Delusions, pp. 525-526.

90. El término «antisemitismo», como el de «ario», nace en la pseudociencia alemana del siglo XIX. Semita (derivada de Shem, uno de los tres hijos de Noé) «no designa a un grupo racial o étnico, sino a un grupo de lenguajes afines entre los que se cuentan el hebreo, el árabe, el arameo, el babilonio, el asirio y el etíope». Ver R. S. Wistrich, Anti-Semitism: The Longest Hatred (Schocken Books, New York, 1991), p. XVI. Por tanto, el "antisemitismo" también denotaría un odio a los árabes que no existe. Pese a sus raíces erróneas, el «antisemitismo» se ha convertido en el único término aceptable para definir el odio a los judíos.

91. D. J. Wakin, "Anti-Semitic 'Elders of Zion' Gets New Life on Egypt TV", New York Times, 26 de octubre de 2002. Este documento espúreo se cita en el acuerdo fundador de Hamás. Ver J. I. Kertzer, "The Modern Use of Ancient Lies", New York Times, 9 de mayo de 2002.

92. E. Goldberg, El cerebro ejecutivo: lóbulos frontales y mente civilizada (Editorial Crítica, Barcelona, 2003).

93. Una vez dicho esto, el judaísmo es una fuente menos fértil de extremismo militante. Los judíos no obtienen su identidad de judíos sólo de sus creencias en Dios. Por ejemplo, es posible ser judío practicante sin creer en Dios. No puede decirse lo mismo del cristianismo y el islamismo.

94. Ver B. M. Metzger y M. D. Coogan, eds., *The Oxford Companion to the Bible* (Oxford Univ. Press, Oxford, 1993), pp. 789-90; y A. N. Wilson, *A Life* (W. W. Norton, New York, 1992), p. 79. Se han señalado otras torpezas en San Mateo 2:3-5 y Miqueas 5:2; San Mateo 2:16-18 y Jeremías 31:15/Génesis 35:19; San Mateo 8:18 e Isaías 53:4; San Mateo 12:18 e Isaías 42:1-4; San Mateo 13:35 y Salmos 78:2; San Mateo 21:5 y Zacarías 9:9/Isaías 62:11. En San Mateo 27:9 lo se afirma cumplir un refrán que se atribuye erróneamente a Jeremías, y que en realidad aparece en Zacarías 11:12, proporcionando más pruebas de la «infalibilidad» del texto.

95. Entre los judíos de entonces, el estigma que conllevaba ser ilegítimo era considerable. Ver S. Mitchell, *The Gospel According to Jesús* (Harper-Collins, New York, 1991).

96. Ver idem, p. 78; y J. Pelikan, *Jesús through the Centuries* (Harper and Row, New York 1987), p. 80.

97. B. Pascal, *Pensamientos* (Altaya, Barcelona, 1994), seg. 189.

98. Nietzsche acertó al escribir «el ejemplo más triste: la corrupción de Pascal, que creía en la corrupción de su razón por el pecado original cuando en realidad sólo se había visto corrompida por su cristianismo» (*The Portable Nietzsche* [Viking, New York, 1954], p. 572). Es cierto que la noche del 23 de noviembre de 1654, Pascal tuvo lo que él llamó una experiencia contemplativa asombrosa, que lo convirtió por completo a Jesucristo. No dudo de la fuerza de esas experiencias, pero me parece evidente que son tan propiedad exclusiva de los cristianos devotos como las lágrimas derramadas por la alegría. Los hindúes, los budistas, los musulmanes, los judíos, y los animistas de todo tipo han tenido esas mismas experiencias a lo largo de la historia. Pascal, que era muy inteligente y culto, debía saberlo; el que no lo supiera (o prefiriera ignorarlo) es una prueba del efecto de estulticia que tiene la ortodoxia.

99. También se vengaron de sus perseguidores romanos: «Los cristianos arrojaron a la mujer de Maximiliano al Orontes y mataron a todos sus parientes. En Egipto y Palestina asesinaron a los magistrados que más se habían opuesto al cristianismo. La viuda y la hija de Diocleciano fueron reconocidas al refugiarse en Tesalónica, y sus cuerpos arrojados al mar». Voltaire, "Cristiandad", *Diccionario filosófico*.

100. Wistrich, *Anti-Semitism*, pp. 19-20.

101. San Agustín (*La ciudad de Dios*, libro XVIII, p. 46):

Y por eso, como no dan asenso a nuestras Escrituras, se van cumpliendo en ellas las tuyas, las cuales leen a ciegas y sin la debida meditación. A no ser que quiera decir alguno que las profecías que corren con nombre de las Sibilas, u otras, si hay algunas, que no sean o pertenezcan al pueblo judaico, las fingieron e inventaron los cristianos, acomodándolas a Cristo. A nosotros nos bastan las que se citan en los libros de nuestros contrarios, a los cuales vemos por este testimonio, que nos suministran impelidos por la fuerza de la razón y contra su voluntad, a pesar de tener y conservar estos libros, los vemos, digo, esparcidos por todas las naciones y por cualquiera parte que se extiende la Iglesia de Cristo. Sobre este particular hay una profecía en los Salmos (los cuales igualmente leen ellos), donde dice: «La misericordia de mi Dios me dispondrá, mi Dios me la manifestará en mis enemigos; no los mates y acabes, porque no olviden tu ley; derrámalos y espárcelos en tu virtud.» Mostró, pues, Dios a la Iglesia en sus enemigos, los judíos, la gracia de su misericordia; pues como declara el Apóstol: «La caída de ellos fue ocasión que proporcionó la salvación de las gentes.» Y por eso no los acabó de matar, esto es, no destruyó en ellos lo que tienen los judíos, aunque quedaron sojuzgados y oprimidos por los romanos, para que no olvidasen la ley de Dios y pudiesen servir para el testimonio de que tratamos. Por lo mismo fue poco decir no los mates, porque no olviden en algún tiempo tu ley, si no añadiera también, derrámalos y espárcelos, puesto que si con el irrefragable testimonio que tienen en sus escrituras se encerraran solamente en el rincón de su tierra, y no se hallaran en todas las partes del mundo, sin duda la Iglesia, que está en todas ellas, no pudiera tenerlos en todas las gentes y naciones por testigos de las profecías que hay de Cristo.

102. Ver J. Trachtenberg, *The Devil and the Jews: The Medieval Conception of the Jew and its Relation to Modern Anti-Semitism* (1943; reedición de Jewish Publication Society, Philadelphia, 1983), p. 153.

103. *ídem*, pp. 360-361.

104. *ídem*, p. 114. La reforma, al minar la creencia en la doctrina de la

transubstanciación pareció reducir la preocupación por la profanación de la hostia. Por tanto, fue durante el cismático siglo dieciséis cuando se reforzó la persecución de los judíos por brujería.

105. El periódico egipcio *Al Akhbar* y el saudí *Al Riyadh* han publicado artículos que pretendían verificar el libelo de sangre. Mustafa Tías, ministro de defensa sirio, ha escrito el libro *The Matzoh of Zion*, donde acusa a los judíos de realizar asesinatos rituales. La propaganda nazi al respecto, que data de los años 1930, es ahora habitual en las páginas web islámicas. Ver Kertzer, "Modern Use".

106. Citado por J. Glover en *Humanidad e inhumanidad: una historia moral del siglo XX* (Cátedra, Madrid, 2001).

107. ídem. 360-361

108. D. J. Goldhagen, *Los verdugos voluntarios de Hitler* (Tauros, Madrid, 1998).

109. Kertzer, "Modern Use".

110. Parece estar poniéndose de moda afirmar que el verdadero horror del Holocausto, aparte de su escala, estriba en que fue producto de la razón, y que, por tanto, demuestra una patología inherente a la tradición occidental de aprendizaje. Este aserto es sostenido por muchos estudiosos que lo consideran evidente, pues resulta innegable que lo que hizo posible las ambiciones genocidas del Tercer Reich fue su tecnología, su burocracia y lo sistematizado de su gestión. La tesis romántica que subyace en esta creencia es la de que la razón tiene «un lado oscuro» y por tanto no es salvaguarda de la felicidad humana. Pero es una forma horrible de malinterpretar la situación. El Holocausto fue la culminación del tribalismo germánico y de dos mil años de persecución cristiana contra los judíos. La razón no tuvo nada que ver. Si se pone un telescopio en manos de un chimpancé, y éste lo usa para golpear a su vecino, el «lado oscuro» de la razón también saldrá a la luz. (K. Wilber, en *Sexo, Ecología, espiritualidad: el alma de la evolución* [Gaia, Madrid, 1984], argumenta lo mismo.)

111. M. Gilbert, *The Holocaust: A History of the Jews of Europe during the Second World War* (Henry Holt, New York, 1985), p. 22.

112. ídem.

113. Citado por G. Wills en «Before the Holocaust», New York Times Book Review, 23 de septiembre de 2001.

114. Citado por Goldhagen, en Los verdugos voluntarios de Hitler. Por supuesto, el antisemitismo ordenado por la Iglesia no estaba confinado a Alemania. Basta con leer la declaración del primado de la Iglesia católica romana en Polonia, August Cardinal Hlond, en una carta pastoral de 1936: «El problema judío existirá mientras haya judíos. Es un hecho que los judíos luchan contra la Iglesia católica al persistir en su libre pensamiento y son la vanguardia de lo pagano, el bolchevismo y la subversión. Es un hecho que los judíos engañan, practican la usura y son alcahuetes. Es un hecho que la influencia ética y religiosa de los jóvenes judíos en los jóvenes polacos es negativa». Como dice J. Carroll ("The Silence", New Yorker, 7 de abril de 1997), «la carta de Hlond tiene mucho cuidado en decir que esos «hechos» no justifican el asesinato de los judíos, pero cuesta aceptar que semejante antisemitismo por parte de un importante católico de Polonia no tuviera ninguna relación con lo que sucedería luego. A lo largo de las décadas y los siglos de este milenio, no ha sido raro encontrar a líderes cristianos manifestando sentimientos semejantes».

115. G. Lewy, The Catholic Church and Nazi Germany (McGraw-Hill, New York, 1964), p. 282, citado por Goldhagen en Los verdugos voluntarios de Hitler.

116. Citado en L. George, Crimes of Perception; An Encyclopedia of Heresies and Heretics (Paragon House, New York, 1995), p. 211.

117. Papa Juan Pablo II, Cruzando el umbral de la esperanza (Plaza & Janes, Barcelona, 1995). Este libro es un impresionante ejemplo de sofismas, evasión y estrechez de mente. Demuestra mi tesis en casi todas sus frases, pese a las referencias eruditas a Wittgenstein, Feuerbach y Ricoeur.

118. M. Aarons y J. Loftus, Unholy Trinity: The Vatican, the Nazis, and the Swiss Banks, edición revisada (St. Martin's Griffin, New York, 1998); G. Sereny, En aquellas tinieblas (Union Editorial, Madrid, 1978).

119. Ver Sereny, En aquellas tinieblas.

120. Ver, por ejemplo, Glover, Humanidad e inhumanidad, cap. 40.

121. Como vimos en el capítulo dos, esto es consecuencia directa de lo que significa —lógica, psicológica y conductualmente— creer que nuestras creencias representan la forma en que es el mundo. En cuanto se cree que las propuestas religiosas (o espirituales o éticas) dicen algo con sustancia, uno se ve obligado a admitir que pueden ser más o menos acertadas, completas o útiles. Las jerarquías de este tipo están incorporadas en la misma estructura del mundo. En el capítulo seis nos concentraremos en esta parte ética.

122. R. A. Pape ha argumentado en "The Strategic Logic of Suicide Terrorism", *American Political Science Review* 9J, 3 (2003), pp. 20-32, que el terrorismo suicida se entiende mejor como medio estratégico de conseguir ciertos objetivos nacionalistas y no debe considerarse consecuencia de una ideología religiosa. Respalda esta tesis explicando la forma en que Hamás y la yihad islámica han empleado a los suicidas para obtener concesiones del gobierno israelí. Pape argumenta que si esas organizaciones fueran sencillamente «irracionales» o «fanáticas», no sería de esperar un uso tan calculado de la violencia. Por tanto, su motivación debe ser principalmente nacionalista. Al igual que muchos comentaristas de ese desperdicio infernal de vidas humanas, Pape parece incapaz de imaginar cómo sería creer lo que millones de musulmanes profesan creer. El hecho de que los grupos terroristas demuestren tener objetivos a corto plazo no significa que no estén motivados de forma primaria por sus dogmas religiosos. Pape afirma que «el objetivo más importante que puede tener una comunidad es la independencia de su patria (población, propiedad y forma de vida) de cualquier influencia o control extranjero». Pero pasa por alto el hecho de que esas comunidades se definen en términos religiosos. El análisis de Pape resulta especialmente inadecuado con Al Qaeda. Atribuir motivos «territoriales» y «nacionalistas» a Osama bin Laden parece casi oscurantista a propósito, dado que la única preocupación aparente de Osama es la difusión del Islam y la santidad de los lugares sagrados musulmanes. El suicidio con bomba es, al menos en el mundo musulmán, un fenómeno explícitamente religioso inseparable del concepto del martirio y la yihad, predecible desde su base y santificado por su lógica. Es una actividad tan seglar como la oración.

123. B. Lewis, *La crisis del Islam; guerra santa y terrorismo* (Ediciones B, Barcelona, 2003).

124. M. Ruthven, *Islam in the World*, (Oxford Univ. Press, Oxford, 2000), p. 7.

125. Algunos de estos hadiths son citados por Lewis en La crisis del Islam, p. 32. Los demás están sacados de Internet [www. use. edu/dept/MSA/reference/searchhadith. html](http://www.use.edu/dept/MSA/reference/searchhadith.html).

126. Lewis, La crisis del Islam, p. 55.

127. La idolatría es peor que la masacre (Coran 2:190). El gobierno del emperador mongol Akbar (1556-1605) es una excepción, pero sólo porque la tolerancia de Akbar respecto al hinduismo era una franca violación de la ley islámica.

128. F. Zakaria, El futuro de la libertad de F. Zakaria (Tauros Ediciones, Madrid, 2003), p. 126.

129. Ver A. Dershowitz, The Case for Israel (John Wiley, Hoboken, New Jersey, 2003), p. 61.

130. Estos datos están sacados de R. S. Wistrich, Anti-Semitism: The Longest Hatred (Schocken Books, New York, 1991), y de Dershowitz, Case for Israel.

131. L. Binder, Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies (Univ. of Chicago Press, Chicago, 1988), p. 129.

132. A. Cowell, "Zeal for Suicide Bombing Reaches British Midland», New York Times, 2 de mayo de 2003. Pensemos en el caso de Inglaterra, donde se ha descubierto que los musulmanes británicos luchaban del lado de los talibanes, complotaban ataques terroristas para el Yemen, intentaban hacer estallar aviones y secuestrar y matar a periodistas occidentales en Pakistán. Hace poco, dos ciudadanos británicos se presentaron voluntarios para misiones suicidas en Israel (uno tuvo éxito, el otro fracasó).

En Terrorist Hunter (Harper Collins, New York, 2003), cuyo autor anónimo grabó en secreto lo que pasaba en las conferencias musulmanas en los Estados Unidos, se muestra un impresionante nivel de intolerancia entre los musulmanes que viven en occidente. El autor informa de que una conferencia celebrada en el hotel Ramada Plaza de Chicago, los niños árabe-americanos interpretaban obritas de teatro donde mataban judíos y se volvían mártires. El jeque Ikrima Sabri, gran mufti de Jerusalén y Palestina (nombrado por Yasir Arafat), anunció recientemente que «los judíos no se atreven a molestarme porque son las criaturas más cobardes que ha creado Alá... les decimos: tal y como vosotros amáis la vida, los musulmanes amamos la muerte y el martirio» (idem, p. 134).

Sabri que hace llamadas a destruir Norteamérica y las demás naciones infieles, y anima el terrorismo suicida con niños («Cuanto más joven es el mártir, más lo respeto», idem, p. 13Z), no dijo esas palabras en una mezquita de la Franja Oeste, sino en la 26 Convención Anual del Círculo Islámico de Norteamérica, en Cleveland, Ohio.

133. Lewis, *La crisis del Islam*, p. 28.

134. Ruthven, *Islam in the World*, p. 137.

135. Yosuf Islam, en su sabiduría, dijo lo siguiente en una respuesta escrita a quienes se sorprendieron por su aparente apoyo a la fatwa de Jomeini:

En la ley islámica, la norma respecto a la blasfemia es clara; la persona encontrada culpable de ella debe ser castigada con la muerte. Sólo bajo ciertas circunstancias puede aceptarse el arrepentimiento. El hecho es que los musulmanes sabemos que hay muy pocas posibilidades de que en Gran Bretaña se aplique la ley islámica y se implemente un modo de vida islámico. Pero eso no debería detenernos en nuestro intento de mejorar la situación reinante y presentar el punto de vista islámico donde sea y cuando sea posible. Ese es el deber de todo musulmán, y eso es lo que hice.

(Ver catsteven.com/articles/00013). Si un ex-hippy educado en occidente habla así, ¿qué se pensará en las calles de Teherán?

136. K. H. Pollack, «"The crisis of Islam": Faith and Terrorism In the Muslim World», *New York Times Book Review*, 6 de abril de 2003.

137. Como escribió Thomas Carlyle (1795-1881), «debo decir que es la lectura más trabajosa que he llevado a cabo. Un agotador y confuso amasijo, vulgar, descuidado, incesantemente reiterativo, alargado, caótico... En resumen, ¡una estupidez insoportable! ¡Sólo el sentido del deber podría hacer que un europeo se leyera el Corán hasta el final!» Citado por Ruthven en *Islam in the World*, p. 81-82.

138. Citado por P. Berman en *Terror and Liberalism* (W. W. Norton, New York, 2003), p. 68.

139. www.people-press.org.

140. Christopher Luxenberg (es seudónimo), estudioso de lenguas antiguas semíticas ha argumentado recientemente que una mala traducción es la responsable de llenar el paraíso musulmán de «vírgenes» (en árabe *hur*, transliterado como «huríes», literalmente «las blancas»). Parece ser que el pasaje donde se describe el paraíso en el Corán fue sacado de antiguos textos cristianos que hacen uso frecuente de la palabra aramea *hur*, que significa «pasas blancas». Las pasas blancas eran consideradas un plato exquisito en el mundo antiguo. Imaginemos la cara de un joven mártir al encontrarse en un paraíso lleno de compañeros suyos, y que sus setenta huríes fueran un puñado de pasas. Ver A. Stille, «Scholars Are Quietly Offering New Theories of the Koran», New York Times, 2 de marzo de 2002.

141. S. P. Huntington, El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial (Paidós Ibérica, Barcelona, 1997).

142. E. W. Said, «The Clash of Ignorance», Nation, 4 de octubre de 2001.

143. W. Said, «Suicidal Ignorance», CounterPunch, 18 de noviembre de 2001.

144. Para una mirada preocupante a la creciente influencia política que tiene el cristianismo en los países en vías de desarrollo, ver P. Jenkins, «The Next Christianity», Atlantic Monthly, octubre de 2002, pp. 53-68.

145. Del Arab Human Development Report 2002 de las Naciones Unidas, citado por Lewis en La crisis del Islam, pp. 115-17.

146. Ver R. D. Kaplan, «The Lawless Frontier», Atlantic Monthly, marzo de 2000, pp. 66-80.

147. S. Atran, "Opinión: Who Wants to Be a Martyr?" New York Times, 5 de mayo de 2003. Atran también informa que un trabajador voluntario en Pakistán entrevistó a casi 250 palestinos aspirantes a ser suicidas con bomba y a sus reclutadores y concluyó: «Ninguno era inculto, desesperadamente pobre, simple de mente o deprimido. Todos parecían ser miembros normales de sus familias». También cita una encuesta de 2001 realizada por el Palestinian Center for Policy and Survey Research que indicaba que «es más probable que los palestinos adultos con doce o más años de estudios apoyen los ataques con bombas humanas que los que no saben leer».

148. B. Hoffman, «The Logic of Suicide Terrorism», Atlantic Monthly, junio de 2003, pp. 40-47.

149. De hecho, esto puede estar sucediendo ahora en Irán. Al haber conseguido una teocracia musulmana, el pueblo iraní se hace ahora pocas ilusiones de que sus problemas se deban a su escasa conformidad al Islam.

150. Zakaria, en El futuro de la libertad, cita una encuesta de la CNN de febrero de 2002, realizada en nueve países musulmanes. El 61 por ciento de los encuestados dijo no creer que los árabes fueran responsables del ataque del 11-S. No hay duda de que el 49 por ciento restante representa a los millones que desearían que el mundo árabe aceptara el crédito por un trabajo bien hecho.

151. Sería imposible hacer justicia a la riqueza de la imaginación musulmana en el contexto de este libro. Tomaré sólo un ejemplo exagerado. Parece ser que muchos iraquíes creen que el saqueo que tuvo lugar tras la caída del régimen de Saddam fue orquestado por americanos e israelíes, como parte de un complot sionista. Los ataques a soldados americanos eran realizados por agentes de la CIA «como parte de una operación encubierta que justifique prolongar la ocupación militar de los USA» ¡Uauh! Ver J. L. Anderson, «Iraq's Bloody Summer», New Yorker, 11 de agosto de 2003, PP- 43-55

152. Berman, Terror and Liberalism, p. 153.

153. Para un estudio del antisemitismo en la prensa europea, ver también M. B. Zuckerman, «Graffiti on History's Walls», U. S. News and World Report, 3 de noviembre de 2003.

154. Dershowitz, Case for Israel, p. 2.

155. Esta ascensión milagrosa (mi'raj) sólo está descrita en profundidad en las hadith, aunque se alude a ella en el Corán (17:1). Asemejar los israelíes a los nazis resulta especialmente insidioso, ya que los palestinos se distinguieron por colaborar con los nazis durante los años de guerra. Sus ataques a los judíos en los años 1930 y 1940 causaron la muerte de cientos de los miles de judíos europeos que de otro modo habrían tenido permiso de los británicos para emigrar. Hajj Amin al-Husseini, gran mufti de Jerusalén y líder de los palestinos durante la guerra, fue consejero de los nazis en asuntos judíos y Heinrich Himmler fue su guía personal en una visita a Auschwitz. Aspiraba a tener su propio campo de exterminio en Palestina una vez los alemanes ganaran la

guerra. Estas actividades estaban bien publicitadas y sólo aumentaron su popularidad en el mundo árabe cuando era buscado como criminal de guerra por los aliados y pidió asilo en Egipto. Yasser Arafat lo llamó «héroe» en fecha tan reciente como el año 2002. Ver Dershowitz, *Case for Israel*, p. 56.

156. Berman, *Terror and Liberalism*, p. 183.

157. ídem, pp. 206-207.

158. Ver ídem, p. 108: "Jomeini despertó un fervor religioso por esa clase de muerte en masa, la creencia de que morir a las ordenes de Jomeini en un ataque como una oleada humana permitiría alcanzar el más elevado y hermoso de los destinos. Por todo Irán, los jóvenes eran animados por sus madres y sus familias, ansiando participar en esas oleadas humanas, ansiando activamente el martirio. Fue un movimiento en masa suicida. La guerra fue uno de los acontecimientos más macabros que ha sucedido nunca..."»

159. ídem.

160. J. Baudrillard, *The Spirit of Terrorism*, C. Turner (Verso, New York, 2002).

161. Podría parecer extraño encontrarse frases como «nuestros enemigos» proferidas sin aparente consciencia, y me resulta extraño escribirlas. Pero no hay duda de que lo que tenemos ahora son enemigos (y dejo al lector trazar los límites de «nosotros» todo lo ampliamente que desee). La falacia liberal que intento desenredar en la presente sección es la idea de que nos ganamos esos enemigos y por tanto, somos sus «equi valentes morales». No lo somos. Un análisis de su ideología religiosa revela que nos enfrentamos a gente que, de poder hacerlo, nos habría pasado por la espada mucho antes de que el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional, o la Organización del World Trade existieran en la mente del primer globalizador rapaz.

162. N. Chomsky, 12-09-2001 (RBA Libros, Barcelona, 2002).

163. P. Unger, *Living High & Letting Die: Our Illusion of Innocence* (Oxford Univ. Press, Oxford, 1996).

164. A. Roy, *War Talk* (South End Press, Cambridge, Massachusetts, 2003), pp. 84-85.

165. J. Glover, Humanidad e inhumanidad: una historia moral del siglo XX (Cátedra, Madrid, 2001).

166. ídem, p. 62.

167. ¿De verdad lo que importa son las intenciones? ¿Qué decir, por ejemplo, de los misioneros cristianos del Nuevo Mundo que bautizaban a niños indios sólo para matarlos a continuación y así enviarlos al cielo? Sus intenciones eran (aparentemente) buenas. ¿Eran éticos sus actos? Sí, dentro de los confines de una visión del mundo deplorablemente limitada. El boticario medieval que daba mercurio a sus pacientes intentaba ayudarlos. Sólo se equivocaba en el papel que juega ese elemento en el cuerpo humano. Las intenciones importan, sí, pero no son todo lo que importa

168. Zakaria, El futuro de la libertad, p. 138.

169. ídem, p. 143.

170. ídem, p. 123.

171. ídem, p. 15.

172. Robert Kaplan, en "Supremacy by Stealth», Atlantic Monthly, enero de 2003, pp. 65-83, ha argumentado con solidez que las intervenciones de este tipo deberían ser casi por completo encubiertas y que, en el previsible futuro, deben ser responsabilidad de los Estados Unidos.

173. Glover, Humanidad.

174. M. Rees, Our Final Hour (Basic Books, New York, 2003), p. 42.

5 - Al oeste al Edén

175. «En una cena de 1971, Reagan le dijo al legislador californiano James Mills que "todo está listo para la batalla de Armagedón y la segunda venida de Cristo". El presidente ha permitido a Jerry Falwell asistir a las reuniones del Consejo de Seguridad Nacional y a Hal Lindsey, defensor del Armagedón, dar una charla sobre la guerra nuclear con Rusia ante los mejores estrategas del Pentágono». Cita de E. Johnson, «Grace Halsell's Prophecy and Politics: Militant Evangelists on the Road to Nuclear War», en Journal of Historical Review 7,

núm. 4 (invierno 1986).

176. Para un análisis más amplio, ver: G. Gorenberg, *The End of Days: Fundamentalism and the Struggle for the Temple Mount* (Univ. Oxford Press, Oxford, 2000).

177. ídem, p. 80.

178. «Justice Roy Moore's Lawless Battle», editorial del New York Times, 17 de diciembre de 2002.

179. Frank Rich, «Religión for Dummies», New York Times, 23 de abril de 2002.

180. www.gallup.com

181. Rich, «Religión». Ver también F. Clarkson, *Eternal Hostility: The Struggle between Theocracy and Democracy* (Monroe, Maine:Common Courage Press,1997)

182. E. Bumiller, «Evangelicals Sway White House on Human Rights Issues Abroad», New York Times, 26 de octubre de 2003.

183. C. Mooney, «W's Christian Nation», American Prospect, 1 de junio de 2003. Ver también la página web de Americans United for Separation of Church and State (www.au.org)

184. Uno de los problemas de donar fondos federales a organizaciones religiosas es que éstas no están sujetas a las mismas normas de regulación de empleo que se aplican a las demás organizaciones sin ánimo de lucro. Los grupos eclesiales pueden vetar a homosexuales, a gente que se haya divorciado y vuelto a casar, a matrimonios interraciales, etc., y aún así seguir recibiendo dichos fondos. También encuentran formas «creativas» de utilizar esos fondos para hacer proselitismo. La donación de esos fondos sitúa al gobierno federal en posición de decidir, en primer lugar, qué religión es genuina y cuál no, una responsabilidad que conlleva sus propios problemas.

185. M. Dowd, «Tribulation Worketh Patience», New York Times, 9 de abril de 2003.

186. W. M. Arkin, «The Pentagon Unleashes a Holy Warrior», Los Angeles Times, 16 de octubre de 2003.
187. J. Hendren, «Religious Groups Want Outspoken General Punished», Los Angeles Times, 17 de octubre de 2003.
188. G. H. Gallup Jr., Religión in America, 1996 (Princeton: Princeton Religión Research Center, 1996).
189. Paul Krugman, «Gotta Have Faith», New York Times, 27 de abril de 2002.
190. A. Sacia, «God's Justice and Ours», First Things, mayo de 2002, pp. 17-21
191. www.gallup.com/poll/releases/pro305i9.asp
192. Mooney, «W. 's Christian Nation»
193. Ver la disconformidad de Scalia con Daryl Atkins, Pettitioner vs. Virginia, en la orden judicial de cerciorati (revisión) del Tribunal Supremo de Virginia, 20 de junio de 2002.
194. Ver la disconformidad de Scalia con John Geddes Lawrence and Tyron Garner, Petitioners vs. Texas, en la orden judicial de cerciorati (revisión) del tribunal de apelación de Texas, distrito décimo cuarto, 26 de junio de 2003.
195. La víspera de su ejecución, Ted Bundy declaró que la pornografía violenta había grabado en su cerebro de forma indeleble algunas ideas terribles. Para una profunda discusión sobre el tema, ver R. Shattuck, Conocimiento prohibido: De Prometeo a la pornografía (Punto de Lectura, Madrid, 2001).
196. Debemos distinguir entre libertades públicas y privadas. Hay innumerables conductas que son inocentes en privado, pero que prohibimos en los espacios públicos simplemente por suponer una molestia para los demás. Cocinar en una calle pública, cortar el pelo a alguien en un avión comercial o llevar al cine a la serpiente que tienes de mascota están entre los incontables ejemplos de libertades privadas que no deben convertirse en virtudes públicas.
197. Por fortuna, el fallo del Tribunal Supremo en Lawrence and Garner v. Texas parece haber vuelto esas leyes incondicionales (ver www.cnn.com/2003/LAW/o6/26/scotus.sodomy).

198. Contemplar el problema de las drogas desde la perspectiva de la salud resulta instructivo: nuestras leyes en contra de ofrecer agujas limpias a los adictos ha incrementado la expansión del SIDA, la hepatitis C y otras enfermedades transmitidas por la sangre. Dado que la pureza de las drogas ilegales y su dosis sigue siendo cuestión de opinión del consumidor, los índices de envenenamiento y sobredosis por consumo son innecesariamente altos (como lo fueron en el consumo de alcohol durante la Prohibición). Perversamente, la prohibición de las drogas ha facilitado a los menores el conseguirlas, ya que el mercado es clandestino. Las leyes que limitan el uso médico de los opiáceos para calmar el dolor hace que muchos enfermos terminales sufran innecesariamente durante sus últimos meses de vida.

199. L. Carroll, «Fetal Brains Suffer Badly from the Effects of Alcohol», New York Times, 4 de noviembre de 2003.

200. www.drugwarfacts.com

201. www.rand.org/publications/RB/RBéoio

202. Estos acontecimientos se describen en E. Schlosser, Pomo, marihuana y espaldas mojadas: la economía sumergida en Estados Unidos (Debate, Madrid, 2004).

203. El 51% de los delincuentes violentos salen de la cárcel tras cumplir dos años o menos de condena, y el 76 % son liberados tras cumplir cuatro años o menos (www.lp.org). A nivel federal, la sentencia media por delito de drogas en los Estados Unidos es de 6,25 años (de la Office of National Drug Control Policy, la ONDCP, Drug Data Summary, www.whitehousedrugpolicy.gov).

204. A pesar de todo, esta montaña de imponderables alcanza mayores alturas. En muchos estados, una persona que sólo sea acusada de un delito relacionado con las drogas puede ver incautada su propiedad y como se recompensa a sus delatores con el 25 % de su valor. El resto del botín va a los departamentos de policía, que hoy día basan el equilibrio de sus presupuestos en las incautaciones de esas propiedades. Éste es precisamente el plan de incentivos que llevó a la corrupción durante la Inquisición (si es que puede decirse que algo así puede ser «corrompido»). Como pasaba entonces con los herejes, la única esperanza para los acusados por delitos de drogas de reducir sus sentencias es ofrecer información; el que no puede (o no quiere) implicar a otros, se enfrenta

inevitablemente a castigos de una severidad fantástica. La información se ha vuelto tan valiosa, que incluso ha producido un mercado negro; los acusados que no tienen información que ofrecer, pueden comprársela a informadores profesionales (y no son baratas). El resultado es que los departamentos de policía han aprendido a centrarse en las propiedades de los criminales que pueden ser incautadas y multadas aunque el acusado sea finalmente declarado inocente de cualquier acusación criminal. Una encuesta nacional ha descubierto que el 80 % de las incautaciones se producen sin que después exista acusación criminal alguna (www.drugwarfacts.com). Bajo estas leyes, muchas parejas ancianas han perdido de forma permanente sus hogares porque a un nieto lo han pillado con un poco de marihuana. Para más datos de este tipo, ver: Schlosser, Pomo, marihuana y espaldas mojadas.

La guerra contra las drogas ha hecho mucho por erosionar nuestras libertades civiles. Concretamente, se han revisado los estándares de investigación e incautación, las liberaciones previas a los juicios y la discreción judicial con las sentencias, en un intento de facilitar los procesamientos en esta guerra imposible de ganar. Desde que los delitos de drogas entran en las jurisdicciones locales, estatales y federales, la gente puede ser juzgada varias veces por el mismo crimen; incluso hay quién ha sido absuelto en un juicio, para recibir cadena perpetua en juicios subsiguientes. Miembros del Congreso han introducido legislaciones que hasta buscan aplicar la pena de muerte a quien se coja in fraganti vendiendo droga. Sorprende poco que nuestros intentos por erradicar el suministro de droga proveniente de otros países vayan en detrimento de las libertades de los demás. En Latinoamérica, nos hemos convertido en incansables benefactores de los violadores de los derechos humanos (ver, por ejemplo, la página web de Human Rights Watch: www.hrw.org).

La guerra contra la droga no ha sido más favorable en términos medioambientales. La fumigación aérea mediante herbicidas ha acelerado la destrucción de la selva virgen y contaminado suministros de agua, cultivos y personas. El gobierno de los Estados Unidos intentó recientemente que se aprobase un llamado «aniquilador de hongos» diseñado genéticamente para que atacase los cultivos domésticos de marihuana, coca y opio del mundo. De momento, sólo las obvias preocupaciones medioambientales han impedido su utilización. Ver www.lindesmith.org).

205. Del ONDCP Drug Data Summary (marzo, 2003). La guerra contra las drogas también se ha convertido en motor de desigualdad racial, porque mientras los blancos constituyen únicamente el 12 % de la población de los EE. UU. y el 13 % de los consumidores de drogas, el 38 % de los arrestados y el 59 % de los

condenados son negros. Nuestras leyes han contribuido a una epidemia de huérfanos paternos en la comunidad negra, lo cual —junto a los beneficios y la resultante criminalidad del tráfico de drogas— ha destrozado nuestras ciudades (ver www.drugwarfacts.com).

206. ídem.

207. M. S. Gazzaniga, en «Legalizing Drugs: Just Say Yes», *National Review*, 10 de julio de 1995, pp. 26-37, realiza una estimación similar. No hay que decir que, con el tiempo, el coste ha aumentado.

208. W. E. Buckley Jr., «The War on Drugs is Lost», *National Review*, 12 de febrero de 1996.

209. www.lindesmith.org

210. ¿Cuándo fue la última vez que alguien resultó asesinado porque salió mal un trato con alcohol o tabaco? Si las drogas estuvieran reguladas por el gobierno, podríamos obtener la misma normalidad. Al principio de la moderna «guerra contra la droga», el economista Milton Friedman observó que «legalizar las drogas reduciría los delitos al tiempo que aumentaría la calidad de las fuerzas del orden». Entonces, invitó al lector a «concebir cualquier otra medida que pueda lograr tanto para promover la ley y el orden» (Friedman, «Prohibition and Drugs», *Newsweek*, 1 de mayo de 1972.). Lo que entonces era cierto, sigue siéndolo tres décadas después de piadoso desgobierno; la criminalidad asociada al tráfico de drogas es la inevitable consecuencia de nuestras propias leyes antidroga.

211. Según el gobierno de los EE. UU., doce de los veintidós grupos clasificados oficialmente como organizaciones terroristas financian sus actividades (todas o parte de ellas) gracias al tráfico de drogas (ver www.theantidrug.com/drugs_terror/terrorgroups.html).

212. S. Weinberg, «What Price Glory», *New York Review of Books*, 6 de noviembre de 2003, pp. 55-60.

213. Toda esta locura persiste, aunque la venta legalizada y regulada de las drogas serviría para apartarlas de las manos de los menores (¿cuándo fue la última vez que se encontró a alguien vendiendo vodka en la puerta de los colegios?), además de para erradicar el crimen organizado, reducir el coste anual

de las fuerzas del orden en decenas de miles de millones de dólares, recaudar miles de millones más en nuevos impuestos y liberar a cientos de miles de agentes de policía que podrían combatir más eficazmente el crimen violento y el terrorismo. Contra estos notables beneficios se yergue el miedo a que la legalización de las drogas provoque una epidemia de abusos y adicciones; pero el sentido común, así como las comparaciones entre los Estados Unidos y países como Holanda, revelan que este miedo no tiene fundamento. Como podrían atestiguar los más de 100 millones de norteamericanos, de los 108 millones que hay, que se estima han consumido drogas ilegales, la adicción es un fenómeno completamente diferente del simple consumo, y los consumidores sólo necesitan buena información para no convertirse en adictos. Los adictos requieren tratamiento, por supuesto, pero es un tratamiento para el que actualmente no hay fondos suficientes.

No puede negarse que un pequeño porcentaje de los consumidores de drogas (legales e ilegales) ven su vida trastornada a causa de ellas. Por regla general pensamos que este problema tiene dos estados de gravedad: «abuso» y «adicción», pero sigue siendo cierto que la mayoría de los que consumen drogas no abusan de ellas, y que algunas drogas ilegales no se convierten en fuentes de adicción (marihuana, LSD, hongos de psilocybin, mescalina, etc.). Decir que una droga es adictiva, es decir que la gente desarrolla dos cosas respecto a ella: tolerancia (y por tanto, dosis progresivamente más elevadas para lograr el mismo efecto) y síndrome de abstinencia tras el abandono del consumo. No es difícil ver a gente bienintencionada preocupada porque los demás puedan convertirse en esclavos de tal bioquímica. Aunque el opio y sus derivados (como la heroína y la morfina) son los ejemplos clásicos de este tipo de drogas, resulta que la nicotina y el alcohol también entran en esta categoría (dependiendo de su consumo). No obstante, dadas nuestras leyes, todos los consumidores de drogas ilegales — disfuncionales o no, adictivos o no— son criminales y sufren arresto, prisión, incautación de propiedades y otros castigos dictados por el estado.

Nuestra política en relación a las drogas ha creado distinciones ilusorias y arbitrarias entre las sustancias biológicamente activas, oscureciendo las válidas. Nadie duda que el consumo de ciertas drogas pueda destruir la vida de ciertas personas, pero eso también puede decirse de casi cualquier producto. La gente puede destrozar su vida y las de los quienes dependen de ellos con solo comer en exceso. En el 2003, los Centros de Control de Enfermedades declararon la obesidad como el peor peligro para la salud pública en los Estados Unidos y, aún así, pocos imaginamos nuevas leyes para controlar el consumo de las hamburguesas con queso. Si las drogas son un problema, son un problema cuyo remedio es una educación mejor y un mejor cuidado de la salud, no la cárcel.

Observemos la gente que en su vida pública es incapaz de mantener una discusión racional sobre estos asuntos (empezando por John Ashcroft y terminando donde haga falta), y nos encontraremos con que su visión del mundo esta conformada por la fe religiosa.

214. Ver, por ejemplo, D. Kahneman y A. Tversky, «On the Reality of Cognitive Illusions», *Psychological Review* 103 (1996): 582-591.

215. «Misguided Faith in AIDS» (editorial), *New York Times*, 15 de octubre de 2003.

216. N. Kristof, «When Prudery Kills», *New York Times*, 8 de octubre de 2003.

217. ídem.

218. Kristof también malinterpreta la famosa declaración de Einstein: «La ciencia sin religión es coja; la religión sin ciencia es ciega», sugiriendo que Einstein criticaba la credulidad religiosa. La ciencia sin religión es coja porque «la ciencia sólo puede ser obra de quienes estén dominados por el deseo de encontrar la verdad y la comprensión. No obstante, esta fuente de sentimiento brota de la esfera religiosa». Aunque la religión sin ciencia es ciega, porque la religión no pretende *acceder a la verdad...* para Einstein era esa «fuente de sentimiento», esa lucha por algo mayor que no puede ser científicamente justificado. Por tanto, la fe sólo es hambre, mientras la razón es comida.

Einstein parecía identificar la fe con un eunuco que guarda el harén, mientras el intelecto se va a resolver los problemas del mundo. Al pretender que esto podía alcanzarse sin aspiraciones epistemológicas, Einstein robaba a la religión de la verdad de su doctrina. Al hacerlo, también la aliviaba de su capacidad para errar. Ésta no es la fe practicada por evangelistas o cualesquiera otros creyentes religiosos. Ver Einstein, *Mis ideas y opiniones* (Bon Ton, Barcelona, 2000)

6 - Una ciencia del Bien y del Mal

219. N. Davies, *Europe: A History* (Oxford Univ. Press, Oxford, 1996), P-543

220. Esta relación entre felicidad y ética no es un mero respaldo del *utilitarismo*. Pueden existir cuestiones éticas que escapen al análisis utilitario, pero sólo serán cuestiones éticas, y en esa posición me mantendré hasta que alguien se vea en situación de sufrir por su culpa. He elegido saltar me las categorías de teoría

moral que normalmente enmarcan cual quier discusión sobre ética, siendo las más comunes el *utilitarismo* (o el *consecuencialismo*) y la *deontología*. No creo que estas categorías sean tan distintas conceptualmente, o tan útiles, como sugiere su omnipresencia en la literatura del tema.

221. Uno podría argumentar que esas conductas «victimizan» a otras de forma más sutil. Si existe algún argumento convincente de este tipo, no lo conozco. Es indudable que algo hay que decir sobre la relación entre tal conducta y la felicidad propia, pero esto sólo pasa a ser una cuestión *ética* cuando entra en juego la felicidad de otros.

222. Ver M. D. Hauser, «Swappable Minds», en *The Next Fifty Years*, ed. J. Brockman (Vintage, New York, 2002).

223. B. Russell, *Por qué no soy cristiano* (Edhasa, Barcelona, 1995), cap. VI.

224. Esta observación es el tronco central del famoso estudio sobre Job de Carl Jung, *Respuesta a Job*, Fondo de Cultura Económica, 1964.

225. La creencia de que los seres humanos están dotados de libre albedrío suscribe nuestra concepción religiosa de «pecado» y nuestro ideal jurí dico de «justicia retributiva». Esto convierte al libre albedrío en un problema superior al del mero interés filosófico. Sin libre albedrío, los pecadores serían como un reloj mal calibrado y cualquier noción de justicia que enfatizara su *castigo* (más que su rehabilitación o simple contención) parecería profundamente incongruente. Por fortuna, descubriremos que no tenemos que hacernos ilusiones sobre el lugar que ocupa alguien dentro del orden causal para hacerlo responsable de sus propios actos o para que nosotros actuemos en consecuencia. Podemos encontrar cimientos sólidos para la ética y el gobierno de la ley sin necesidad de sucumbir a ilusiones cognitivas.

En realidad, el libre albedrío no es mas (ni menos) que una ilusión al carecer de interpretación *conceptual* coherente, dado que nadie ha descrito una forma demostrable de la que surjan los acontecimientos físicos y mentales. Seguramente, la mayoría de las ilusiones están hechas de material más sólido que éste. Por ejemplo, si un hombre cree que sus implantes dentales captan ondas de radio o que su hermana ha sido sustituida por un extraterrestre físicamente idéntico a ella, no tendríamos dificultad en especificar cómo debería ser la verdad del mundo para que sus creencias fueran válidas. Extrañamente, nuestro concepto de «libre albedrío» no alcanza tal inteligibilidad, y como

concepto carece de amarres descriptivos, y hasta lógicos. No obstante, es como una rosa perversa y maloliente, de cuya belleza podemos disfrutar de cerca, al tiempo que nos ofrece su propia contradicción.

La idea del libre albedrío es una antigua entelequia filosófica, además de sujeto de interés, un tanto culpable, para los científicos —por ejemplo, Max Planck, ¿A dónde va la ciencia?; Benjamín Libet, «Do We Have Free Will?», *Journal of Consciousness Studies* 6, 8-9 (1999), pp. 47-57; S. A. Spence y C. D. Frith, «Towards a Functional Anatomy of Volition», ídem, p. 1129; A. L. Roskies, «Yes, But Am I Free?», *Nature Neuroscience* 4 (2001), p. 1161; y D. M. Wegner, *The Illusion of Conscious Will* (MIT Press, Cambridge, 2002). No obstante, hace mucho tiempo que resulta obvio que cualquier descripción del albedrío en términos de causa y efecto nos aboca a una grieta moral y lógica porque, o nuestras voluntades están determinadas por causas anteriores y por tanto no somos responsables de ellas, o son producto del azar y tampoco somos responsables de las mismas. Pero, una vez empezamos a pensar en el cerebro, el concepto de libre albedrío resulta especialmente sospechoso. Si la «elección» de un hombre de disparar contra el Presidente está determinada por cierta pauta de actividad neuronal, y ésta actividad neuronal es a su vez producto de causas anteriores —quizás la desafortunada coincidencia de una infancia infeliz, unos malos genes y un bombardeo de rayos cósmicos—, ¿qué significa decir que su albedrío es «libre»? A pesar de los inteligentes esfuerzos de algunos filósofos, que han intentado «compatibilizar» el libre albedrío con los conceptos deterministas e indeterministas de la mente y el cerebro, el proyecto parece poco esperanzador. La resistencia del libre albedrío como problema necesitado de análisis, es atribuible al hecho que la mayoría sentimos que somos autores libres de nuestros propios actos (por difícil que sea hacer que este concepto tenga sentido en términos lógicos o científicos). Es seguro decir que nadie ha sido obligado a aceptar la existencia del libre albedrío porque sea una idea abstracta que prometa mucho.

En términos físicos, toda acción es claramente reducible a una suma de acontecimientos impersonales que se limitan a transmitir su influencia: los genes se transcriben, los neurotransmisores se unen a sus receptores, las fibras musculares se contraen y Juan Nadie aprieta el gatillo de su pistola. Para que intervengan nuestras nociones de sentido común, nuestros actos no pueden ser simples productos de nuestra biología, de nuestro condicionamiento o de cualquier otra cosa que permita que sean predecibles por los demás. Aún así, si nuestros actos estuvieran divorciados de una red causal, sería precisamente de aquellos de los que no nos declararíamos responsables. Durante varias décadas ha estado de moda especular sobre la manera en que la indeterminación de los

procesos cuánticos a nivel neuronal o de sus constituyentes, pueden producir una forma de vida mental al margen de un orden causal; pero tal especulación es completamente tangencial al tema que nos ocupa porque un mundo indeterminado, gobernado por el azar o las probabilidades cuánticas, proporcionaría al ser humano tanta autonomía como una lotería constante. Ante una independencia real de causas previas, cualquier acto realizado merecería ser contentado con un «¿no sé qué ha podido pasarme?». Ante este dilema, puede oírse a menudo a los partidarios del libre albedrío utilizando hábilmente el lenguaje filosófico para presentar nuestras intuiciones sobre la responsabilidad moral de la gente inmunes a cualquier casualidad. (Ver Ayer, Chisholm, Strawson, Frankfurt, Dennett y Watson, todos en *Free Will*, editado por G. Watson [Oxford: Oxford Univ. Press, 1982]). Aunque no le encontremos un lugar dentro del orden causal, la idea del libre albedrío sigue gozando de una notable deferencia en las literaturas filosófica y científica, incluso de la mano de científicos que creen que la mente es enteramente dependiente del funcionamiento del cerebro.

Lo que la mayoría pasa por alto es que el libre albedrío ni siquiera corresponde a cualquier hecho subjetivo sobre nosotros. Por tanto, hasta una introspección rigurosa acaba tornándose tan hostil a la idea del libre albedrío como las ecuaciones de física, porque los actos volitivos aparentes se limitan a surgir de forma espontánea (el que estén causados o no, o se deban a probabilidades, no implica ninguna diferencia), y no pueden ser rastreados dentro de la corriente de la consciencia para llegar a un punto de origen. Uno o dos instantes de auto examen y el lector se dará cuenta de que es tan autor del siguiente pensamiento que tenga como del siguiente pensamiento que yo escriba.

226. Podemos sentir la obligación ética de conservar ciertas piedras para las generaciones futuras, pero es una obligación que tendríamos de cara a esas generaciones, no de cara a las piedras en sí. La ecuación entre una criatura que es consciente y la que es «algo que es como» esa criatura está sacada de T. Nagel, «What Is It like to Be a Bat», en *Moral Questions* (Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1979).

227. Es decir, que no *sienten* dolor en el sentido fenomenológico del término; hasta Descartes notó que los animales evitaban ciertos estímulos pero no pensó que hicieran «algo que es como» eso. Su error se basaba en una pizca de verdad, la de que es concebible que algo parezca *ser* consciente sin serlo realmente (por ejemplo, pasar el test de Turing no dice si un sistema físico es realmente consciente o no; sólo nos deja la sensación, desde el exterior, de que

probablemente sí lo sea). El conductismo se suma a la doctrina de que parecer ser consciente es como ser consciente. Si existe un mínimo ápice de verdad en esto, todavía no lo he encontrado.

228. Citado por J. M. Masón y S. McCarthy en Cuando lloran los elefantes (Mr. Ediciones, Madrid, 1998).

229. La apuesta aquí debería de ser obvia. ¿Qué es ser un chimpancé? Si tuviéramos más detalles de la experiencia de un chimpancé, hasta los experimentos más conservadores que hacemos con ellos empezarían a parecer desmesuradamente crueles. Si fuera posible intercambiamos con una de esas criaturas, dejaríamos de cuestionarnos la ética de separar a unos chimpancés hermanos y no utilizaríamos procedimientos invasivos en sus cuerpos sólo por simple curiosidad. Es importante reiterar que, seguramente, podemos encontrar aquí hechos indiscutibles sobre el tema, al margen de que empleamos o no métodos suficientes para buscarlos. ¿Van los cerdos al matadero sintiendo algo parecido al terror? ¿Sienten un terror que ningún ser humano decente le impondría a sabiendas a otra criatura sensible? Ahora mismo no tenemos la más mínima idea. Lo que sí sabemos (o deberíamos saber) es que una respuesta a esta pregunta tendría profundas implicaciones.

Hay que decir que nuestra compasión y nuestra responsabilidad ética siguen las huellas de la probable fenomenología de una criatura. Después de todo, la compasión es una respuesta al sufrimiento y la capacidad de *sufrimiento* de una criatura es infinita. La discusión no se centra en si una mosca es «consciente» o no, la cuestión ética es: ¿*de qué* puede ser consciente?

Se ha derramado mucha tinta sobre si los animales tienen o no estados de consciencia mental. Es legítimo preguntarse cómo y en qué grado difiere de nuestra experiencia la de un animal cualquiera (¿Le atribuye un chimpancé a otro un determinado estado mental? ¿Se reconoce un perro al verse en un espejo?), pero ¿nos hacemos realmente la pregunta de si los animales no humanos tienen una experiencia consciente? Me gustaría sugerir que no. No es que no tengamos suficientes pruebas experimentales para superar nuestras dudas; es que tales dudas son irrazonables. Es más, no hay experimento que pueda demostrar que *otros seres humanos* tienen experiencias conscientes, aunque asumamos lo contrario como hipótesis de trabajo.

Ahora le toca el turno a la mezquindad científica. Una consecuencia negativa de esa mezquindad, pero muy común, hace que tengamos versiones deflacionarias de lo que es la mente animal. Que podamos explicar la conducta de un perro sin recurrir a nociones de consciencia o estados mentales, no

significa que sea más fácil o más elegante hacerlo. No lo es. De hecho, eso deposita un peso mayor sobre nuestros hombros a la hora de explicar por qué un cerebro de perro (su corteza cerebral y todo lo demás) no basta para que tenga consciencia mientras que el de un humano sí. El escepticismo ante la consciencia del chimpancé parece tener una mayor responsabilidad en este respecto. Y lo menos mezquino no es mostrarse parcial al otorgar atributos de consciencia a otros mamíferos. En realidad, esto sólo implica que hay una proliferación gratuita de teorías como pasaría con el solipsismo, si nos lo tomáramos en serio. ¿Cómo sé que otros seres humanos son tan conscientes como yo? Los filósofos llaman a este problema el de «otras mentes» y generalmente es conocido como un callejón sin salida de la razón, porque hace mucho que se sabe que este problema no admite salidas satisfactorias una vez se enfoca en serio. Pero, ¿necesitamos tomárnoslo en serio?

A simple vista, el solipsismo parece la postura mezquina que realmente es, hasta que intento explicar porqué todos los demás parecen tener mente, porqué sus conductas y sus estructuras físicas son más o menos idénticas a la mía, y, aún así, yo soy el único consciente; momento donde se revela como la menos mezquina de las teorías. No hay argumento que justifique la existencia de otras mentes humanas, aparte del hecho de que asumir lo contrario (esto es, tomar el solipsismo como una hipótesis seria) sería imponerse la muy complicada carga de explicar la (aparentemente consciente) conducta de todos esos zombis. Para los solipsistas, el mal está en los detalles; su soledad requiere una capacidad muy sólida y poco elegante de teorizar que dote de sentido a su aserto. Se diga lo que se diga en defensa de ese punto de vista, para nada es un punto de vista «mezquino».

La misma crítica es aplicable a cualquier punto de vista que convierta al cerebro humano en una isla única de vida mental. Si le quitamos a los chimpancés los estados de consciencia emocional en nombre de la «mezquindad», sólo nos quedará explicar cómo es posible que tales estados sólo sean aplicables a nuestro propio caso, además de porqué mucho de lo que hacen los chimpancés, que tiene una aparente expresión de emocionalidad, no es lo que parece. Los neurólogos se ven de pronto enfrentados a la tarea de encontrar diferencias entre los cerebros del ser humano y del chimpancé, y los etólogos a tener que explicar por qué una criatura tan aparentemente furiosa como un chimpancé enrabiado puede arremeter contra uno de sus rivales si no siente absolutamente nada. Si alguna vez hubo un ejemplo de un dogma filosófico que crea problemas empíricos allí donde no existen, seguramente es éste.

230. Para una reciente revisión de la neurología cognitiva de la cognición moral

ver W. D. Casebeer, «Moral Cognition and Its Neural Constituents», *Nature Reviews Neuroscience* 4 (2003), PP- 840-846. Está claro que es demasiado pronto para extraer conclusiones de esta investigación.

231. Existe mucha literatura sobre moralidad y ética —utilizo ambas palabras de forma intercambiable—, pero yo, como la mayoría de escritores con pretensiones «metafísicas», no la he encontrado de mucha utilidad aquí. A la hora de plantearnos cuestiones de ética, creo que deberíamos agotar el sentido común antes de ponernos a rebuscar en filosofías del pasado. En esto, mis intuiciones son vagamente kantianas y, por tanto, tienden a dejarse guiar tanto por Kant como por cualquier otro filósofo. Enfocando el tema de esta manera —intentando enarbolar el «sentido común» allí donde otros se enzarzan en tecnicismos—, nos arriesgamos a dar pie a algunas de las preguntas que ciertos lectores quieren hacer. Es más, el sentido común de una persona suele ser para otra el candidato ideal para el pecado original. La forma en la que he circunscrito la ética también es en cierto modo idiosincrático y, por tanto, no reflejaré algunas de las preocupaciones que la gente considera inherentes al tema. Esto no lo considero una debilidad en mi enfoque sino uno de sus puntos fuertes, porque creo que habría que rehacer el mapa del desierto moral. Las complejas relaciones entre moralidad, ley y política también deben quedar de momento al margen; aunque esos dominios se solapan, queda fuera de los planteamientos de este libro un análisis de sus mutuas (y muy disputadas) influencias.

232. Aquí subyace seguramente un círculo vicioso, dado que sólo serán considerados «adecuados» quienes demuestren el grado requerido de convergencia. No obstante, este círculo ni es único en la ética, ni es un problema. Que generalmente le exijamos a la gente que demuestre cierta comprensión de las teorías actuales antes de tomar sus puntos de vista en serio, no significa que no sea posible una revolución en nuestra comprensión del mundo.

233. C. Hitchens, «Mommie Dearest», *Slate*, 30 de octubre de 2003, slate.msn.com.

234. R. Rorty, *Hope in the Place of Knowledge: The Pragmatics Tradition in Philosophy* (Institute of European and American Studies, Academia Sinica, Taipei, 1999), PP- 90-91.

235. William James está considerado el padre del pragmatismo. Queda abierto si debe contemplarse como una extensión de la filosofía de Charles Sanders Pierce

o más bien una depravación... duda que el propio James puede responder en uno u otro sentido según el humor en que estuviera. No hay duda de que este gran hombre se contradecía mucho a sí mismo. Como dijo George Santayana: «El acuerdo general norteamericano de alabar (a James) como una persona maravillosa se justifica por la forma en que comenzó, sin preocuparse de a dónde iba». (Ver su *Personas y Lugares* [Trotta, Madrid, 2003]). Para los principios del pragmatismo, he contado principalmente con el trabajo de Richard Rorty, que articula esta posición filosófica tan clara y consistentemente como podría desear cualquiera de sus admiradores o críticos.

236. El énfasis en la utilidad más que en la verdad, puede ser fácilmente caricaturizado y malinterpretado y así ha sido desde que William James articuló en 1898 los principios del pragmatismo, en una conferencia ante la Unión Filosófica de la Universidad de California. Lejos de ser el disparate del pensamiento quimérico que Bertrand Russell satirizó en su *Historia de la Filosofía Occidental* —donde encontramos que un pragmatismo caprichoso es útil para creer que todo hombre que veamos se llama Ebenezer Wilkes Smith— el pragmatismo presentado en toda su sutileza puede considerarse sinónimo de todo tipo de sentido común. En una sola hora, uno puede fácilmente encontrarse navegando a través de todos los estadios que James esbozó para trazar la carrera de cualquier teoría de éxito: al principio parece ridícula; luego, cierta pero trivial; y más tarde, tan importante que uno se siente tentado a decir que siempre lo había sabido.

237. P. Verman, *Terror and Liberalism* (W W. Norton, New York, 2003), p. 171.

238. Deberíamos notar que el realismo es una posición epistemológica, no ontológica. Esto es una fuente habitual de confusión en la filosofía. Por ejemplo, a menudo se asume que el realismo se opone a diversas formas de idealismo y subjetivismo; es más, que se opone a ciertos desarrollos de las ciencias físicas (como la interpretación de Bohr de la mecánica cuántica) que parecen garantizar a la mente un papel notable en el gobierno de la creación. Pero si la Luna no existe a menos que alguien la mire, eso seguirá siendo una verdad realista (que podría ser cierta, se sepa o no se sepa que es así cómo funciona el mundo). Decir que la realidad tiene un carácter definido, no es decir que ese carácter tenga que ser inteligible para nosotros o que pueda ser perversamente furtivo o, más todavía, que la consciencia y el pensamiento puedan no jugar un papel constituyente definiéndola. Si la realidad cambia sus colores cada vez que un científico parpadea, seguiría siendo una verdad *realista*.

239. Existe una versión simplista del realismo que hoy día tiene pocos defensores. Es la visión del mundo que la mayoría heredamos, igual que se heredan diez dedos en las manos y diez en los pies, y que mantiene la inocencia de la filosofía. Esa versión sostiene que el mundo es más o menos como el sentido común nos dice que es: la hierba es verde, el cielo es azul, todo está compuesto de átomos y todo átomo está compuesto de partículas todavía más pequeñas. El punto básico es que nuestros sentidos, al igual que sus extensiones —telescopios, microscopios, etc.—, sólo nos ofrecen los hechos del Universo tal como son. Aunque el ser heurístico es indispensable para abrirse camino en el mundo, las actuales teorías científicas y filosóficas no ven el mundo así; no es la forma de realismo que aprueba un filósofo realista.

Thomas Nagel, un elocuente enemigo del pragmatismo, nos ofrece en *La última palabra* (Editorial Gedisa, Barcelona, 2001) tres propuestas que considera adecuadas para el realismo:

1. Existen muchas verdades sobre el mundo que nunca sabremos y que no tenemos forma de descubrir.
2. Algunas de nuestras creencias son falsas y nunca descubriremos que lo son.
3. Si una creencia es verdad, será verdad aunque no creamos en ella.

Un pragmático como Rorty admitirá que esta forma de hablar es inteligible, pero también mantendrá que sólo es eso —una forma de *hablar*— y trasladará todas las declaraciones de ese tipo a su pragmatismo, interpretando palabras como «verdad» en un sentido puramente discursivo y haciendo una pirueta para llevarlas hasta su tesis básica: «Podemos decirlo así, por supuesto, pero conocer la naturaleza de algo es simplemente conocer la historia de la forma en que se ha hablado de ella». El pragmatismo intenta conservar nuestras intuiciones realistas, concediendo que si uno quiere utilizar correctamente ciertos juegos lingüísticos y emplear palabras como «verdad» para que te comprendan, uno, por supuesto, aprobará exposiciones como: «Había montañas antes de que cualquiera hablase de montañas», pero nunca dudará en añadir que la «verdad» de tal declaración sólo depende de un acuerdo común.

240. J. Habermas, *On the Pragmatics of Communication*, ed. M. Cooke (MIT Press, Cambridge, 1998), p. 357.

241. Para establecer los rasgos relevantes de la interpretación pragmática del conocimiento que tenemos ante nosotros, será útil considerar el trabajo de

Donald Davidson aunque sea brevemente. Éste ha tenido mucha influencia en los círculos filosóficos, y sus visiones sobre la mente y su significado aparecen ahora suscritas por el pragmatismo de Rorty. Davidson asegura, en un manuscrito sin fecha, titulado «El Mito de la Subjetividad», que cualquier visión del mundo, junto a sus conceptos y verdades, debe de ser traducible a cualquier otra:

Por supuesto, existen contrastes entre una época y otra, entre una cultura y otra, y entre una persona y otra que todos reconocemos y contra los que luchamos; pero son contrastes que podemos explicar y comprender con un poco de simpatía y esfuerzo. El problema se presenta cuando intentamos abrazar la idea de que puede haber diferencias más absolutas, ya que esto parece (absurdamente) exigirnos asumir posturas ajenas a nuestra propia forma de pensamiento.

En mi opinión, no comprendemos la idea de que exista un esquema verdaderamente ajeno a nosotros. Sabemos cómo son los estados mentales y cómo se identifican correctamente; son los estados cuyos contenidos pueden ser descubiertos por métodos conocidos. Si hubiera otra gente u otras criaturas en estados no detectables por estos métodos, no será porque nos fallen nuestros métodos sino porque son estados incorrectamente llamados mentales, no son creencias, deseos, anhelos o intenciones.

Lo primero que podría querer decir un realista en respuesta a estas ideas, es que no necesitamos («absurdamente») adoptar una posición externa a la nuestra para admitir que puedan existir visiones radicalmente distintas del Universo. Como T. Nagel señala en *The View from Nowhere* (Oxford Univ. Press, Oxford, 1986), una comunidad de prag máticos con una edad mental de nueve años simplemente se *equivocaría* si pensara que la «verdad» sólo es un problema de consenso entre ellos, y tendría razón al pensar que otros seres humanos podrían comprender hechos que ellos son incapaces de trasladar a su discurso. ¿Quién puede decir que nuestra visión del mundo no parecería estar limitada del mismo modo ante alguien con otra perspectiva?

La doctrina de Davidson de que una visión del mundo debe ser traducible a otra viene acompañada de lo que se llama «el principio de caridad»: todos los usuarios de un mismo lenguaje tienen que estar dotados con una mayoría de creencias verdaderas, porque las creencias sólo pueden ser reconocidas como *creencias* contra un transfondo de acuerdo masivo. Por tanto, debemos estimar que todos los interlocutores deben ser básicamente racionales porque en cuanto creamos estar ante una mente almacenada con *falsas* creencias,

comprenderemos, en primer lugar, que no hay base suficiente para llamarla «mente». La visión de Davidson entonces, se suma a una curiosa inversión de la famosa línea de Wittgenstein: «Si un león pudiera hablar, no lo entenderíamos». Para Davidson, si no podemos entenderlo, *no puede estar hablando*.

Las conclusiones de Davidson aquí parecen increíbles. ¿Y si alguien que habla y alguien que escucha sus palabras tienen cánones de creencias tan *falsos* como mutuamente ininteligibles? Que las creencias de una comunidad sobre la realidad sean necesidades mutuamente traducibles o no, no tiene que ver con si son ciertas o no. La inteligibilidad mutua sólo puede significar una homologación del error; mis errores pueden ser tan similares a los tuyos como para parecer una «verdad» en tu discurso. Para probarlo sólo hay que imaginar una comunidad de gorilas y otra de chimpancés escogiendo a sus miembros más precoces y entrenados en el lenguaje: uno podría no reconocer las palabras o los sonidos del otro (quizás les han enseñado formas incompatibles de lenguaje por signos) y concluir que el otro no utiliza un lenguaje. En este caso, ambos traductores simios se equivocarían. Si, por otra parte, pudieran conversar con éxito y acordasen con Rorty que la «verdad» sólo es lo que prevalece en su discurso, también estarían equivocados, porque los hombres y mujeres que pudieran contemplar esta interacción se enfrentarían a una serie de verdades ante las que ellos mismos no estarían hechos para comprender.

Según el pragmatismo, las creencias sirven a su propósito en diferentes contextos, y simplemente no hay un proyecto cognitivo que corresponda a «saber cómo son las cosas» o «saber cómo es la realidad». Nuestros simios pragmáticos probablemente estarían de acuerdo, pero también podrían decir que no existe un proyecto tipo «saber cómo volar a la Luna» o «saber de dónde vienen los niños». Postulemos que los simios están cerrados cognitivamente a los hechos inherentes al diseño de cohetes o la biología tal y como nosotros los conocemos, es decir, que, por mucho que lo intentase, ningún científico simio tendría las habilidades cognitivas necesarias para sacar a la luz los datos relevantes, por no decir sacar algún sentido teórico de ellos. Para esta comunidad de pragmáticos, tales hechos simplemente no existirían. Parece evidente que de existir otros puntos de vista que desbancasen a los nuestros, lo que ahora pasa por «verdad» en nuestro discurso podría no resultar la medida final de lo que es cierto.

El único significado que Rorty ha encontrado para resistir esta deriva hacia contextos cada vez más amplios de conocimiento, es seguir a Davidson y reclamar que podamos traducir *cualquier* lenguaje al nuestro y asimilar así cualesquiera «verdades» que pudieran articular los usuarios de un lenguaje más avanzado. El razonamiento de Davidson aquí es circular, porque la única razón

por la que podríamos traducir un lenguaje cualquiera al nuestro es que el criterio para elegir un lenguaje es, en primer lugar, su capacidad para ser traducido. Las afirmaciones de Davidson sobre esa traducibilidad también parecen depender de un tipo de verificaciones falaces: confunde la forma en que elegimos usar un lenguaje en el mundo con el lenguaje en sí mismo. El que para adscribir un lenguaje a otra criatura debamos traducir su lenguaje al nuestro, resulta irrelevante para la cuestión de si esa criatura es o no de verdad usuaria de ese lenguaje, de si tiene una mente o de si se está comunicando con su propia especie. El error aquí proviene del conductismo que cubrió con una sombra de estulticia las ciencias de la mente durante casi todo el siglo XX. Que podamos constreñirnos a dotar a otros de una mentalidad en razón de su conducta y sus sonidos verbales no significa que tales signos externos constituyan la mente en sí.

Según Rorty y Davidson, en principio no hay juego lingüístico al que los seres humanos no puedan jugar. Por tanto, el espectro de mentes posibles, de puntos de vista, de «verdaderas» descripciones del mundo es continuo. Todos los lenguajes posibles son mensurables, todos los horizontes cognitivos pueden ser definitivamente fusionados. No importa que eso sea cierto o no. Lo que importa es que esto se suma a una reclamación realista sobre la naturaleza del lenguaje y la cognición.

Parece que hay dos posibles formas de replicar al pragmatismo: en primer lugar, podríamos intentar demostrar lo que no es pragmático y, concretamente, lo que no es pragmático sino realista. Aquí, el enfoque sería demostrar que ni sirve para nuestros fines de fabricar un cuadro coherente del mundo, ni para otros fines que nos hayamos propuesto. Por ejemplo, puede que hablar sobre la verdad y el conocimiento en términos de «solidaridad» humana, como hace Rorty, pueda llegar a subvertir esa misma solidaridad. Aunque crea que puede presentarse un caso pragmático contra el pragmatismo, no lo he hecho (B. Williams lo hizo en «Auto-da-Fé», *New York Review of Books*, 28 de abril de 1983), prefiriendo intentar demostrar que el pragmatismo es un realismo encubierto, arguyendo que el pragmático, cuando intenta distanciarse de los pecados del realismo, en realidad los comete a manos llenas. El pragmatismo parece ser táctico al decir que ha medido la anchura y la profundidad de todos los posibles actos de cognición (no sólo los suyos propios, y no sólo los humanos) y que ha descubierto que todo conocimiento es discursivo y que todas las esferas del discurso pueden fusionarse. Por tanto, el pragmatismo se suma a la afirmación de que cualquier contexto epistémico más amplio que el nuestro puede ser negado en principio. Aunque considero esta afirmación increíble, lo que importa es que un pragmático sólo puede creer lo contrario cuando es un

realista.

Como nota final, me gustaría señalar que pueden unificarse ambas objeciones al pragmatismo, las pragmáticas y las realistas. Reduzcamos primero el pragmatismo y el realismo a sus tesis centrales (P y R respectivamente):

P: Todas las afirmaciones sobre el mundo son «verdaderas» sólo si están justificadas dentro de una esfera de discurso.

R: Ciertas afirmaciones sobre el mundo son verdad, estén justificadas o no... y muchas afirmaciones justificadas pasan por ser falsas.

El pragmático parece tener dos caminos para cruzar el precipicio... y puede tomar ambos si planteamos la pregunta siguiente: «¿Y si todo el mundo cree que el P está equivocado y el R tiene razón?». Al fin y al cabo, el pragmático debe admitir la posibilidad de vivir en un mundo donde el P no pueda justificarse (es decir, que el pragmatismo en sí puede demostrar ser muy poco pragmático), lo cual despierta la cuestión de si el P es aplicable a sí mismo o no. Si el P puede aplicarse a sí mismo sin justificarse, podría parecer que se autodestruye al perder sus apoyos. El pragmatismo no puede argumentar nada contra esta idea diciendo que el P no es aplicable a sí mismo, porque entonces habrá falseado el mismo P y apoyado el R, y tampoco puede decir que sea una verdad necesaria que el P siempre deba estar justificado.

En cuanto se justifica R, emerge otro peligro lógico para el pragmatismo, pues según el P, si el R está justificado, es una «verdad» pero el R no puede ser verdad sólo porque esté justificado. Si el pragmático intenta resistir la reevaluación de la «verdad» a que nos somete R, diciendo que el R no es realmente cierto (en el sentido que corresponde a

la realidad tal como es), esto podría equivaler a decir que el P es, en sí mismo, realmente cierto. Y entonces volverá a contradecir su tesis. El pragmatismo no puede ni ser acusado de estar entre la espada y la pared ya que, después de todo, también es la espada y la pared, y, por tanto, es ante la misma pared del realismo —o tras ella— donde debe buscarse al pragmático.

242. Ésta es la que se llama, muy a menudo y equivocadamente, la «falacia naturalista». La falacia naturalista debida a G. E. Moore es de otro tipo. Moore clamaba que nuestros juicios sobre la bondad no pueden reducirse a propiedades como la felicidad. Se podría argüir, indudablemente, que he caído en esa falacia naturalista definiendo la ética en términos de felicidad humana. Moore creía que su «argumento de preguntas abiertas» era decisivo aquí: por ejemplo, podría parecer que siempre podemos preguntar por cualquier estado de felicidad: «¿Es esa forma de felicidad buena en sí misma?». El hecho de que la pregunta siga teniendo sentido sugiere que la felicidad y la bondad no son lo mismo. No

obstante, yo argumentaría que lo que en realidad preguntamos es: «¿Es esta forma de felicidad propicia para (o destructiva de) alguna felicidad mayor?». Esta cuestión también es coherente y mantiene nuestra noción de lo que es bueno unida a la experiencia de los seres sensibles.

243. S. Pinker, *La tabla rasa: la negación moderna de la naturaleza humana* (Paidós Ibérica, Barcelona, 2003).

244. J. Glover, *Humanidad e inhumanidad: una historia moral del siglo XX* (Cátedra, Madrid, 2001).

245. Citado en O. Friedrich, *The End of the World. A History* (Coward, McCann & Geoghegan, New York, 1982), p. 61.

246. El papel del dogma cristiano convirtiendo la neurosis sexual en un principio de opresión cultural apenas necesita elaboración. Puede que una de las revelaciones más sorprendentes de los últimos años (llegadas en medio de miles de informes sobre sacerdotes pedófilos en los Estados Unidos) fueron las relacionadas con un grupo de monjas que regentaron orfanatos en toda Irlanda durante los años 50 y 60 del siglo pasado. Las incongruentemente llamadas Hermanas de la Piedad torturaron hasta a niños de once meses (azotándolos y escaldándolos, así como some tiéndolos a increíbles actos de crueldad psicológica) por «los pecados de sus padres» (por ejemplo, el de su propia ilegitimidad). Por culpa de viejas ideas sobre la sexualidad femenina —el pecado original, la virginidad, etc.—, miles de esos niños fueron apartados a la fuerza del cuidado de sus madres solteras y enviados al extranjero para ser adoptados.

247. Los informes sobre asesinatos por honor han sido un goteo constante en los países musulmanes durante años. Ver un reciente ejemplo en N. Banerjee, «Rape (and Silence about it) Haunts Baghdad», en el *New York Times* del 16 de julio de 2003. La página web de la UNICEF colgó las siguientes estadísticas:

Se calcula que, en 1997, unas 300 mujeres fueron asesinadas en nombre del «honor» en una sola provincia de Pakistán. Según estimaciones de 1999, más de dos tercios de los asesinatos cometidos en la Franja de Gaza y en la Franja Oeste fueron por cuestiones de «honor». En Jordania hay un promedio anual de 23 de esos asesinatos.

En el Líbano se informó de treinta y seis crímenes por «honor» entre 1996 y 1998, sobre todo en pequeñas ciudades y pueblos. Los informes

indican que los acusados tienen a menudo menos de 18 años y que sus comunidades suelen tratarlos como a héroes. En Yemen, tuvieron lugares 400 crímenes por «honor» en 1997. En Egipto se informó de 52 crímenes por «honor» ese mismo año.

248. En la tradición budista, que se ha acercado sistemáticamente al cultivo de estos estados, el amor y la compasión se cultivan al tiempo que la ecuanimidad y la alegría simpática (es decir, alegrarse de la felicidad de los otros). Se cree que cada estado equilibra a los otros.

249. Parece razonablemente obvio que no todo el mundo está igualmente dotado de inteligencia ética. Es decir, no todo el mundo está igualmente dispuesto a reconocer la relación existente entre sus intenciones respecto a los demás y su propia felicidad. Aunque pueda parecer poco democrático imponer una jerarquía basada en el conocimiento moral, sabemos que ese conocimiento no está distribuido equitativamente en el mundo. No quiero decir que uno deba dominar un amplio cuerpo de hechos para ser moral. La moralidad es más parecida al ajedrez que a la medicina, hay pocos elementos a aprender, pero eso no quita para que resulte notablemente difícil utilizar de forma impecable lo aprendido. Afirmar que no debieran existir «expertos» en moral —como tienen a hacer los kantianos y los anti-kantianos— es, según mi punto de vista, como decir que no debería haber expertos en ajedrez, aduciendo como prueba que todo afiliado a nuestro discurso ve claramente cómo se mueven las piezas. No necesitamos expertos que nos digan en qué situación están las cosas, o para decirnos que la crueldad es mala. No necesitamos expertos que nos digan cuál es el mejor movimiento a realizar a partir de una posición dada; y hay pocas dudas de que necesitamos expertos que nos digan que querer a los demás, sin distinción, nos hace más felices que sentir un amor preferencial por nuestros seres cercanos (si es que éste el caso).

¿Por qué deberíamos pensar que vivir una vida profundamente ética sería algo más fácil que jugar con brillantez al ajedrez? ¿Por qué debería ser más fácil un buen entendimiento de las relaciones lógicas entre las creencias éticas de uno mismo que un buen entendimiento del entramado lógico de cualquier otro? Como ocurre en cualquier otro campo, hay intuiciones que pueden mostrarse irreconciliables con otras, y la búsqueda de coherencia consigo mismo se nos impondrá como una necesidad práctica. No todo el mundo puede jugar campeonatos de ajedrez y no todo el mundo puede saber cómo vivir lo más felizmente posible. Por supuesto, podemos ofrecer sugerencias para ganar una partida de ajedrez (asegurar el centro del tablero, mantener una buena estructura

de peones, etc. etc.), como podemos ofrecer sugerencias para sacar las verdades éticas a la luz (la categoría imperativa de Kant, «la posición original» de Rawls, etc.). El hecho de que no todos sepamos aplicar esas sugerencias no despierta dudas acerca de su utilidad. No hay duda de que las relaciones entre nuestros preceptos e intuiciones éticas admiten una comprensión más profunda, y exigen mayor capacidad intelectual por parte de todos para su comprensión, y que, al comprenderlas, nos inspiren su práctica. Creo que es esto lo que marca la principal diferencia entre las personas (junto con la mayor diferencia entre la ética y las esferas epistémicas), dado que cualquier comprensión de la normativa ética debe incluir a nuestras emociones si quiere ser efectiva. Una vez se comprende que es la relación de una circunferencia con su diámetro, ni siquiera los geómetras más libérrimos se sentirán tentados a calcular el área de un círculo usando otra medida de referencia. No obstante, cuando una persona descubre que mentir suele estar mal, ese terreno normativo debe asegurarse mediante el sentimiento. Debe sentir que mentir está por debajo de él —que tiende a alejarlo de la felicidad— y tal conversión de los sentimientos morales parece requerir más que una simple comprensión conceptual. Pero, claro, también ocurre con ciertos tipos de razonamiento. Ver A. Damasio, *El error de Descartes: la emoción, la razón y el cerebro humano* (Editorial Crítica, Barcelona, 1996).

De este modo, es fácil ver que dos personas que han aprendido que mentir no conduce a la felicidad, puedan diferir considerablemente en la medida en que consideran cierta dicha propuesta y, por tanto, en el grado en el que se sientan obligados a modificar sus actos debido a ello. Las discrepancias en la esfera moral entre la creencia y la acción son legión: una cosa es pensar que está «mal» que la gente se muera de hambre en muchas partes del mundo, y otra muy distinta creer que es intolerable, como si toda esa gente fueran amigos íntimos. Puede que, de hecho, no haya justificación ética para que nosotros, los afortunados, nos ocupemos de nuestros asuntos mientras otra gente se muere de hambre (ver P. Unger, *Living High & Letting Die: Our Illusion of Innocence*, Oxford Univ. Press, Oxford, 1996). Puede ser que una visión clara del asunto — es decir, una visión clara de la dinámica de nuestra propia felicidad nos obligue a trabajar incansablemente para aliviar el hambre de cualquier extranjero como si fuera la nuestra. Según esto, ¿cómo puede uno ir tranquilamente al cine y seguir siendo ético? No se puede. Uno sólo puede limitarse a tomar vacaciones de tu propia ética.

250. *60 minutes*, 26 de septiembre de 2002.

251. No obstante, debería preocuparnos que esos hombres sean mantenidos

prisioneros indefinidamente, sin acceso a ninguna clase de ayuda legal. Ver R. Dworkin, «Terror and the Attack on Civil Liberties», *New York Review of Books*, 6 de noviembre de 2003, pp. 37-41, para un análisis de los asuntos legales y éticos que intervienen aquí.

252. A mí me parece que no podemos detener esa deriva inquisitorial recurriendo al argumento del «arma perfecta» presentado en el capítulo cuatro. Después de todo hay una diferencia entre infligir sufrimiento a una persona inocente e infligirlo por accidente. Incluir a la familia de un sospechoso de terrorismo entre los instrumentos de tortura sería una flagrante violación de este principio.

253. Citado en Glover, *Humanidad e inhumanidad: una historia moral del siglo XX*.

254. Sospecho que si nuestros medios de comunicación no censurasen las imágenes más perturbadoras de la guerra, nuestros sentimientos recibirían un correctivo en dos frentes: primero, podríamos estar más motivados por los horrores cometidos por nuestros enemigos contra nosotros: por ejemplo, ver a Daniel Pearl decapitado, seguramente hubiera provocado una oleada de ultraje nacional que no ha ocurrido por culpa de la ausencia de tal imagen. Segundo, sin ocultar la horrible realidad de los daños colaterales que infligimos, no apoyaríamos la utilización de bombas «tontas», ni de las «inteligentes». Creo que, a pesar de que nuestros periódicos y televisiones se volverían horribles de leer y contemplar, sentiríamos una mayor urgencia en, y limitaríamos menos, nuestra guerra contra el terrorismo.

255. Ver J. D. Greene, «An fMRI Investigation of Emotional Engagement in Moral Judgement», *Science*, 293 (14 de septiembre de 2001), pp. 2105-8; y J. D. Greene, «From Neural "Is" to Moral "Ought": What Are the Moral Implications of Neuroscientific?». *Nature Reviews Neuroscience*, 4 (2003), pp. 846-849.

256. Para una esclarecedora visión de la «coerción» empleada por los interrogadores de EE. UU. e Israel, ver M. Bowden, «The Dark Art of Interrogation», *Atlantic Monthly*, marzo de 2003, pp. 51-77.

257. En la literatura filosófica pueden encontrarse muchos elementos del pacifismo. Aquí estoy considerando lo que a menudo suele llamarse «pacifismo absoluto»: es decir, la creencia de que la violencia nunca es moralmente

aceptable, sea como autodefensa o en beneficio de otros. Éste es el tipo de pacifismo que practicaba Gandhi, y la única variante que parece tener pretensiones de impermeabilización moral.

258. ¿Estoy diciendo que el estándar ético es la abierta oposición a un error? Creo que sí, cuando las apuestas son altas. Siempre se puede argumentar que la mejor posición en situaciones especialmente peligrosas es la resistencia encubierta, allí donde una oposición abierta podría tener como consecuencia tu propia vida. Los hombres y mujeres que durante la II Guerra Mundial ocultaron a judíos en sus sótanos o los condujeron a la salvación son el mejor ejemplo de esto. Seguramente hicieron más bien ocultándolos en secreto para que pudieran seguir con vida, que quienes protestaron abiertamente y se opusieron a los nazis, muriendo por sus principios. Pero se dio esta situación porque, para empezar, pocas personas presentaron una oposición abierta. Si hubieran sido más, habríamos tenido a más nazis escondidos en los sótanos escribiendo diarios al Dios que los había olvidado, y ninguna niña inocente hubiera ido a Auschwitz. Así, el mejor imperativo que tenemos al enfrentamiento contra el mal parece ser el imperativo categórico. Por supuesto, la forma que tome esa confrontación está abierta a debate. Pero no parecen opciones éticas válidas permitir la maldad humana o quedarse al margen.

259. G. Orwell, «Reflections on Gandhi», in *The Oxford Book of Essays*, J. Gross editor (Oxford Univ. Press, Oxford, 1949), p. 506.

7 - Experimentos de la consciencia

260. No sugiero que los pensamientos no equivalgan a ciertos estados cerebrales. No obstante, en términos convencionales hay una enorme diferencia entre tomar una droga o tomar una idea nueva. Que ambas tengan poder para alterar nuestra percepción de las cosas es uno de los hechos más fascinantes de la mente humana.

261. Aunque la literatura es demasiado extensa para citarla aquí, en la bibliografía se incluyen numerosos ejemplos de tales textos.

262. Lo que ocurre después de la muerte es un misterio, así como la relación entre la consciencia y el mundo físico, pero no hay ninguna duda de que el carácter de nuestra mente depende del funcionamiento de nuestro cerebro y que además depende de forma profundamente contraintuitiva. Consideremos uno de

los rasgos comunes a las experiencias cercanas a la muerte: el moribundo parece encontrarse regularmente a los seres amados que han muerto antes que él. Ver A. Kelleheat, *Experiences Near Death: Beyond Medicine and Religion* (Oxford Univ. Press, Oxford, 1996). No obstante, sabemos que reconocer el rostro de una persona requiere que la corteza cerebral fusiforme está intacta, especialmente en el hemisferio derecho. Dañar esa zona del cerebro es robarle a la mente sus poderes de reconocimiento facial (entre otras cosas), una condición que llamamos prosopagnosia. La gente que la sufre no tiene nada malo en su visión primaria; pueden distinguir perfectamente los colores y las formas, incluso reconocer casi todo su entorno; pero no distinguir los rostros de sus familiares o de sus amigos más íntimos. ¿Podemos imaginar que, en tales casos, una persona posee una alma intacta en algún lugar de la mente que retenga su habilidad para reconocer a sus seres amados? Eso parece. Es más, a no ser que el alma retenga todas las capacidades normales cognitivas y de percepción de un cerebro sano, el cielo estará poblado por seres que padecen toda clase de déficits neurológicos. Entonces, ¿qué pasa con los que sufren daños neurológicos estando vivos? Tomemos una persona que sufre afasia, ¿tiene un alma que pueda hablar, leer y pensar sin errores? ¿Tiene una persona con las habilidades motoras degradadas por la ataxia un alma que conserva la coordinación mano-ojo? Esto sería como creer que cada coche accidentado esconde en su interior un coche nuevo esperando a salir.

Lo escasa plausibilidad de un alma con poderes independientes del cerebro se incrementa cuando reconocemos que hasta los cerebros normales pueden estar situados en algún continuum patológico. Sé que mi alma habla inglés porque es un idioma que surge de mí siempre que hablo o escribo; también sabía bastante francés, aunque creo haber olvidado la mayoría, dado que mis intentos de comunicación en Francia provocan poco más que diversión y consternación entre los nativos. No obstante, sabemos que la diferencia entre recordar algo y no recordarlo tiene que ver con diferencias físicas en los circuitos neuronales de mi cerebro; concretamente, en las conexiones sinápticas responsables de codificar la información, de recuperar información o ambas cosas a la vez. Por tanto, la pérdida de mi francés puede ser considerada una forma de discapacidad neurológica. Y cualquier francés que se encontrase con la habilidad lingüística repentinamente degradada al nivel de la mía iría directo al hospital. ¿Retendría entonces su alma la habilidad lingüística? ¿Ha retenido mi alma el recuerdo de cómo se conjuga el verbo *bruñe*! ¿Dónde termina esa noción de la independencia alma-cerebro? Un nativo que hablase uno de los idiomas bantúes descubrirá que el funcionamiento de mi corteza cerebral deja mucho que desear. Dado que de niño nunca fui expuesto a los sonidos bantúes, es casi seguro que encontraría

extremadamente difícil, quizá imposible, distinguirlos y mucho más reproducirlos de forma que satisfaga a un nativo. Pero, puede que mi alma también haya dominado los dialectos bantúes. Total, sólo son unos quinientos.

263. Si el enfoque es mediante el estudio de efectos primarios y máscara visual, tenemos cambio de ceguera (D. J. Simmons y otros, «Evidence for Preserved Representations in Change Blindness», *Consciousness and Cognition* 11, 1 [2002], pp. 78-97), extinción visual y desatención de la visión espacial (G. Rees y otros, «Neural Correlates of Consciousness in Humans», *Nature Reviews Neuroscience* 3 [abril de 2002], pp. 261-270), rivalidad binocular y otras percepciones biestables (R. Blake y N. K. Logothetis, «Visual Competition», *Nature Reviews Neuroscience* 3, 1 [2002], pp. 13-21; K. Logothetis, «Vision: A Window on Consciousness» *Scientific American Special Edition* 11, 1 [2002], pp. 18-25), ° visión ciega (L. Weiskrantz, «Prime-sight and Blindsight», *Consciousness and Cognition* 11, 4 [2002], pp. 568-581); pero la firma de la percepción consciente es siempre la misma: el sujeto (sea hombre o mono) simplemente nos dice, de palabra o hecho, si ha cambiado o no el carácter de su experiencia.

264. ¿Por qué la anestesia general no es una forma de exclusión? Baña el cerebro con ciertos productos químicos y la gente perderá la consciencia, punto y final. No obstante, el problema es que no sabemos si la consciencia en sí resulta realmente interrumpida durante la anestesia. El problema de relacionar la consciencia con su manifestación externa es que no podemos distinguir el cese genuino de la consciencia durante un simple fallo de memoria. ¿Qué tal dormiste anoche? Puedes no saberlo, ya que estabas «inconsciente». Pero, ¿y los sueños que no recuerdas? Seguramente estabas consciente mientras los tenías. Es más, quizá hayas estado consciente durante todos los estadios del sueño. No podemos rechazar esa posibilidad sólo con la visión subjetiva.

265. Sin embargo, éste es justo el tipo de equivalencias que aceptan los científicos y los filósofos que trabajan con «el yo». Recientemente, se dio una conferencia en la Academia de las Ciencias de Nueva York titulada «El yo: del alma al cerebro», y aunque se dijeron muchas cosas interesantes sobre el cerebro, ni uno solo de los ponentes definió el yo de forma que pudiera distinguirse de conceptos globales como «la mente humana» o «ser persona». No se tocó la sensación de lo que llamamos «yo».

266. Ciertos filósofos lo repudian conceptualmente en su pensamiento, al tiempo

que no trascienden claramente la división sujeto/objeto como tema de experiencia estable. Sartre, por ejemplo, vio que el sujeto podía ser únicamente otro objeto en el campo de la consciencia y, como tal, «contemporáneo con el mundo»:

El mundo no me ha creado y yo no he creado el mundo. Son dos objetos de una consciencia absoluta, impersonal, y están conectados en virtud de esa consciencia. Esa consciencia absoluta, cuando está purificada del yo, ya no tiene nada que ver con el sujeto. Es, simplemente, una primera condición y la fuente absoluta de la existencia. Y la relación de interdependencia entre el mundo y yo, establecida por esa consciencia absoluta, basta para que el yo parezca «en peligro» ante el mundo, porque el yo (indirectamente y a través de los estados intermedios) extrae el todo de su contenido del mundo. No se necesita nada más en el camino de un fundamento filosófico para una ética y una política absolutamente positivas.

J. P. Sartre, *La trascendencia del ego: una teoría existencialista* (Dilema, Barcelona, 1985).

Maurice Merleau-Ponty llega a conclusiones similares, incluso confinándose al lenguaje sujeto/objeto: «El mundo es inseparable del sujeto, pero de un sujeto que sólo es un proyecto del mundo, y el sujeto es inseparable del mundo, pero de un mundo que proyecta el propio sujeto». Citado en F. Varela y otros, *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience* (MIT Press, Cambridge, 1991), p. 4.

267. Esto no es lo mismo que decir que los niños son místicos. No obstante, a partir del nacimiento tiene lugar un proceso de creciente individualización. Ver K. Wilber, *Sexo, Ecología, espiritualidad: el alma de la evolución* (Gaia, Madrid, 1984) para una crítica de la falsa ecuación entre lo que él llama lo pre-racional y lo trans-racional. Como Señala Wilber, no hay motivo para sentimentalizar la infancia en términos espirituales. Es más, si nuestros hijos parecen habitar el reino de los cielos, ¿por qué detenerse con ellos? También podríamos sentir envidia de nuestros primos los primates, porque —cuando no están demasiado abrumados por los placeres del canibalismo, la violación en masa o el infanticidio— son los niños más alegres de todos

268. Así, un hombre como Heidegger, abyecto admirador de Hitler, puede llamar nuestra atención y ser considerado, con apenas una pizca de vergüenza, como

uno de los gigantes del pensamiento europeo. Schopenhauer, que sin duda fue un tipo inteligente, arrojó a una costurera por las escaleras, provocándole daños permanentes (según dijeron, le molestaba el sonido de su voz). También puede destacarse a otros eminentes pensadores, como Wittgenstein, que fue un alma torturada y practicante entusiasta del castigo corporal cuando se encontraba en compañía de niñas rebeldes, pero, y esto es lo sorprendente, ni un solo pensador occidental puede rivalizar con los grandes filósofos místicos orientales. Hay quiénes no sienten embarazo en retrotraerse hasta Plotino para encontrar un místico en un rincón oriental de Occidente. Pero Plotino, según confesó él mismo, disfrutó únicamente de ocasionales atisbos del plenum, que describió con elocuencia. En el contexto de una de las escuelas orientales de práctica contemplativa, sólo habría obtenido reconocimiento por intentar avanzar hacia la ansiada meta.

Parece ser que la situación era distinta en el mundo antiguo. Los filósofos griegos hablaban frecuentemente del estado de eudaimonia —el estado objetivo de la felicidad que se creía conducía a la buena vida—, pero sus esfuerzos para alcanzarlo no fueron muy sofisticados. Lo más cercano a un místico oriental que puede encontrarse entre los griegos antiguos fue el escepticismo de Pirro de Elis (365-270 A. C), pero las enseñanzas de Pirro recibieron la desaprobación de todos los filósofos. Desde entonces, la felicidad fue relegada al estanque ontológico de la filosofía moral, y el ideal del filósofo sabio ya no es ni un recuerdo distante.

Las enseñanzas de Pirro, que han sobrevivido gracias a los escritos de Sexto Empírico, médico del siglo II, enuncian que el escepticismo es claramente una disciplina espiritual, no muy distinta al diálogo de Madhyamika en el budismo Mahayana. El Escéptico (con E mayúscula) no es sólo un filósofo que ha fallado en su oficio al intentar reunir las verdaderas creencias sobre el mundo y encontrándose con que al final del día tiene el cesto vacío, es la persona que ha encontrado la paz (en griego, ataraxia) a la que puede conducir su fallo.

El escepticismo, según Pirro, no es la afirmación dogmática de que nada puede ser conocido, es el conocimiento de que todo lo que sabemos sólo es la forma en que las cosas parecen ser, y el escéptico se niega a dar un paso más en el crepúsculo de las visiones metafísicas. Sabe que sólo conoce las apariencias y el hecho de que eso parezca ser una verdad acerca de la naturaleza de la experiencia también es la forma en que las cosas parecen ser en el momento presente. Como dijo Sexto: «el escéptico sigue su búsqueda», reteniendo estudiadamente el juicio (en griego epoché). Ni siquiera juzga que deba mantener su propia posición... más bien que todas las creencias conllevan su propia contradicción, y el escéptico se limita a tomar nota de lo insatisfactorio de

la situación. El hombre está confundido y es feliz estando así.

Esta posición raramente ha recibido en Occidente el respeto que se merece, porque se duda mucho de que pueda mantenerse honestamente de otra forma que no sea golpeándose repetidamente en la cabeza. Normalmente, también se combina (como en B. Russell, *Una historia de la filosofía occidental*) con la dogmática desconfianza en el conocimiento evidenciada por Arcesilao, Carnéades y el resto de regentes de la Academia de Platón durante sus doscientos años de flirteo con la negación de todos los dogmas que decidieron, en oposición a las obvias contradicciones de esa tradición, inspirarse en el humor escéptico de Sócrates. Parece ser que el escepticismo de la Academia no fue más que una crítica estridente al conocimiento de los demás —y, por tanto, una declaración de la «verdad» de que nadie sabe nada—, si bien es cierto que la suspensión de la creencia de Pirro habría conseguido lo mismo. En consecuencia, la mayoría de los filósofos no reconocen la innovación que propuso Pirro, con la que daba un verdadero giro empírico de lo más profundo. Se dice que Pirro aprendió su disciplina de un ascético desnudo (en griego, *gymnosophist*) al que conoció durante la campaña de Alejandro Magno en las fronteras de la India. También se dice que fue una figura santa, presumiblemente a consecuencia de la paz que obtuvo en su ausencia de opinión. No obstante, habría que apuntar que la ataraxia que Sexto describe en sus *Perfiles del Pirronismo* no era «iluminación» en el sentido oriental, sino poco más que un vulgar estado de no sufrimiento como el que tendría una persona corriente. No obstante, la ataraxia era una meta espiritual alcanzable, apoyada en una argumentación razonable y, como tal, representaba un avance empírico sobre los objetivos de la mera filosofía.

269. Hay más en la tesis de Diamond, pero esencialmente se reduce a una distribución geográfica desigual de los animales y alimentos fácilmente domesticables.

270. Al menos sobre el papel. No obstante, lo que resulta tan notablemente estéril en la tradición filosófica occidental es que, mientras que alguien afortunado, en su mejor momento de investigación puede conseguir una breve y experimental comprensión de la naturaleza no dual de la consciencia —alguien, por ejemplo, como Schelling, o como Rousseau, mientras estaba recostado en un bote en el lago Ginebra—, los filósofos orientales llevan milenios articulando e integrando tales comprensiones en distintos métodos de práctica contemplativa, haciéndolos reproducibles y verificables por consenso.

271. Para muchos lectores, será obvia mi deuda con una variedad de tradiciones contemplativas que tienen su origen en la India. Las enseñanzas esotéricas del budismo (por ejemplo, las enseñanzas Dzogchen del Vajrasattva) y el hinduismo (por ejemplo, las enseñanzas del Advaita Vedanta), así como muchos años de practicar varias técnicas de meditación, han contribuido mucho a definir mi visión de nuestras posibilidades espirituales. Aunque estas tradiciones no ofrecen una perspectiva unificada de la naturaleza de la mente o de los principios de la vida espiritual, no hay duda de que representan el esfuerzo más comprometido que los seres humanos han realizado para comprender estas cosas mediante la introspección. El budismo en particular, se ha vuelto notablemente sofisticado. Ninguna otra tradición ha desarrollado tantos métodos mediante los cuales la mente humana puede convertirse en una herramienta capaz de transformarse a sí misma. Los lectores atentos se habrán dado cuenta de que he sido muy duro con las religiones que se sustentan en la fe —judaísmo, cristianismo, islamismo, incluso el hinduismo— y que no he dicho mucho que sea derogatorio del budismo. No es por accidente. Aunque el budismo también ha sido fuente de ignorancia y violencia ocasionales, no es una religión basada en la fe, ni siquiera una religión en el sentido occidental. Hay millones de budistas que no parecen saberlo y podemos encontrarlos en templos por todo el sudeste asiático, incluso en Occidente, rezando a Buda como si fuera una numinosa encarnación de Papá Noel. A pesar de esta tradición distorsionada, sigue siendo cierto que las enseñanzas esotéricas del budismo ofrecen la metodología más completa de que disponemos para descubrir la intrínseca libertad de la consciencia, liberada de todo dogma. No es exagerado decir que los encuentros entre el Dalai Lama y los eclesiásticos cristianos para honrar mutuamente sus tradiciones religiosas, son como encuentros entre físicos de Cambridge y bosquimanos del Kalahari para honrar mutuamente sus respectivas comprensiones sobre el Universo físico. Esto no quiere decir que los budistas tibetanos no se apunten a ciertos dogmas (los físicos también) o que los bosquimanos no puedan tener alguna concepción del átomo. Cualquier persona familiarizada con ambas literaturas sabrá que la Biblia no contiene un solo fragmento discernible de las instrucciones espirituales concretas que sí pueden encontrarse en el canon budista. Aunque hay mucho en el budismo que no pretendo comprender —además de contener mucho que me parece profundamente inverosímil—, sería intelectualmente deshonesto no reconocer su preeminencia como sistema de instrucción espiritual.

Si bien muchos de los contemplativos distinguidos que han bendecido la sórdida historia del cristianismo —Meister Eckhart, San Juan de la Cruz, Santa Teresa de Ávila, San Serafín de Sarov, los venerables Padres del Desierto y otros — fueron hombres y mujeres extraordinarios, sus percepciones místicas seguían

estando atenazadas por el dualismo de la doctrina eclesiástica y, por tanto, no han podido volar. Allí donde toman aire, con un estímulo del neoplatonismo y de otras visiones heterodoxas, lo hacen pese a una tradición que podrían haber epitomizado (fueron lo bastante sabios como para trascender su propia presunción literaria) y, por tanto, sirven de excepciones santificadas que confirman la regla. El cristianismo místico murió el día en que Saúl partió hacia Damasco.

Los contemplativos han visto sus impulsos místicos igualmente constreñidos por otras tradiciones semíticas. El sufismo (influenciado por el budismo, el hinduismo, el zoroastrismo y el monasticismo cristiano) ha sido generalmente considerado como una forma de herejía en el mundo musulmán, como atestiguan las terribles muertes de Al-Hallaj (854-922) y otros distinguidos sufíes. Allí donde esta doctrina se ha mantenido fiel al Corán, el sufismo se ha visto atado a un dualismo indisoluble. De forma similar, los judíos cabalistas (cuyas enseñanzas portan la influencia del gnosticismo cristiano, el sufismo y el neoplatonismo) no parecen considerar como posibilidad un misticismo no dual. Ver G. Scholem, *Kabbalah* (Dorsette Press, New York, 1974).

No se pueden negar los talentos místicos de muchos judíos, cristianos y musulmanes contemplativos. Toda tradición religiosa, por caprichosas que sean sus creencias, puede haber producido un puñado de hombres y mujeres capaces de comprender en toda su profundidad la libertad inherente de la consciencia. Cuando la consciencia se libera de la dualidad objeto/sujeto, no sorprende la aparición de un Eckhart o un Rumi. No obstante, la existencia de tales luminarias espirituales no dice nada acerca de la eficacia de la Biblia o del Corán como manuales contemplativos. Supongo que habrá algunos afortunados que tuvieron una iluminación al ser atropellados por un tren o arrojados desde el puente de un barco pirata, pero, ¿significa eso que tales contratiempos constituyen una adecuada instrucción espiritual? Aunque no niego que es probable que todas las tradiciones, occidentales u orientales, hayan producido unos cuantos místicos cuyas intuiciones han roto la cárcel dorada de su fe, su degradación histórica es tan grande, su intolerancia tan ajena a este mundo, que creo que va siendo hora de que dejemos de disculparlas.

La New Age ha ofrecido pocos progresos en este aspecto, porque ha hecho que la vida espiritual parezca algo similar a la pérdida de células cerebrales. La mayoría de las creencias y prácticas que se han definido como «espirituales» en esta New Age, o en cualquier otra, se han creado y han prosperado en un perfecto vacío de inteligencia crítica. Es más, algunas ideas de la New Age son tan ridículas que provocan terror en hombres por otra parte desapasionados. El absurdo que da lugar cada año a acontecimientos como la Whole Life Expo ha

proporcionado a científicos y demás seres racionales nuevas razones para criticar y descartar todas sus reclamaciones espirituales y sus pruebas. Y es que cualquier hombre que se preocupe por la disposición de los planetas antes que por la disposición de sus ideas, se limita a añadir más combustible a los oscuros fuegos del cinismo.

Pero existen otras fuentes de cinismo. La práctica espiritual debe ser enseñada por quienes tienen experiencia en ella, y quienes pasan por expertos — los gurús genuínos— no siempre son tan desinteresados como dicen ser. A consecuencia de sus payasadas, mucha gente educada cree ahora que un gurú es simplemente un hombre que, mientras expresa amor por todos los seres, dirige en secreto un ashram poblado exclusivamente por jóvenes hermosas. Este estereotipo cuenta con ejemplos que lo confirman y aunque los ocasionales yogis de renombre puedan lamer las heridas de un leproso con aparente entusiasmo, son muchos los que demuestran tener deseos mucho más vulgares.

Conozco un grupo de veteranos buscadores de espiritualidad que, tras pasar muchos meses buscando un maestro en los valles y las cuevas del Himalaya, finalmente descubrieron un yogi hindú que parecía cualificado para guiarlos hacia el éter. Era tan delgado como Cristo, tan ágil como un orangután y llevaba el pelo enmarañado y largo hasta las rodillas. No tardaron en llevarse ese prodigio a los Estados Unidos para que los instruyera en los caminos de la devoción espiritual. Tras el adecuado período de aculturación, nuestro ascético —que, por cierto, también era admirado por su belleza física y la forma en que tocaba el tambor— decidió que tener sexo con las esposas más guapas de sus patrocinadores serviría admirablemente a sus propósitos pedagógicos. Este tipo de relaciones fue soportado durante cierto tiempo por un hombre, cuya devoción hacia su esposa y su gurú pasó por a una dura prueba. Su esposa, si no me equivoco, era una entusiasta participante en este ejercicio «tántrico» porque, para ella, su gurú era un ser «plenamente iluminado» y un amante tan apuesto como Krishna. Gradualmente, el hombre santo fue refinando sus exigencias espirituales tanto como sus apetitos. Pronto llegó el día en que no desayunaba nada salvo un cubo de helado de vainilla Háagen-Dazs trufado de anacardos. Podríamos imaginar que las meditaciones de un cornudo, vagando por los pasillos de un supermercado en busca del alimento iluminador de un hombre iluminado eran cualquier cosa menos devotas. Este gurú no tardó en ser devuelto a la India junto con su tambor.

272. Padmasambhava, *Self-liberation through Seeing with Naked Awareness* (Station Hill Press, New York, 1989), p. 12.

273. Padmasambhava fue un místico del siglo VIII al que se achaca el haber llevado las enseñanzas del budismo (particularmente las Tanta y Dzogchen) de la India al Tibet.

274. No hay duda de que muchos estudiantes de la esotérica cristiana, musulmana y judía asegurarán que mi lectura literal de las escrituras demuestra mi ignorancia sobre su importancia espiritual. Pero las interpretaciones ocultistas, alquímicas y convencionalmente místicas de varios pasajes de la Biblia y del Corán son tan viejas como los propios textos. El problema de esos esfuerzos hermenéuticos —como la muy dudosa teoría de la gematria (la traducción de las letras hebreas de la Tora por sus equivalentes numéricos para que los numerólogos puedan extraer su interpretación mágica del texto) o los símbolos simplistas que buscan estudiosos populares como Joseph Campbell— es que pueden justificarse perfectamente con el contenido de los propios textos. Uno puede interpretar cualquier texto de forma que concuerde con casi cualquier instrucción oculta o mística.

Por ejemplo: he seleccionado otro libro al azar, esta vez de la sección de cocina de una librería. El libro se titula *A Taste of Hawai'i: New Cooking from the Crossroads of the Pacific*. En él he descubierto un tratado de mística poco reconocido. Aunque parece ser una receta para pescado cocinado en wok y pastel de gambas con aroma de tomate, sólo necesitamos estudiar la lista de ingredientes para saber que estamos en presencia de una inteligencia espiritual sin parangón:

- 1 filete de besugo cortado en cubos
- 3 cucharaditas de café de cebolletas picadas
- sal y pimienta negra recién molida
- Una pizca de pimienta de cayena
- 2 cucharaditas de café de jengibre fresco picado
- 1 cucharadita de café de ajo picado
- 8 gambas peladas y cortadas a cuadritos
- Vi taza de crema; 2 huevos ligeramente batidos
- 3 cucharaditas de café de vino de arroz; 2 tazas de migas de pan
- 3 cucharadas de aceite vegetal; 2 Vi copas de salsa de tomate

El *filete de besugo*, por supuesto, es el propio individuo —tú o yo— pescado en el mar de la existencia. Pero aquí lo encontramos cortado

en cubos, lo que quiere decir que nuestra situación debe de ser remediada en las tres dimensiones del cuerpo, la mente y el espíritu.

Las *tres cucharaditas de cebolletas picadas* son otras partes de la simetría cúbica, sugiriendo que es lo que necesitamos añadir a cada nivel de nuestro ser, ya que el antídoto ha de tomarse en iguales proporciones. El importe del pasaje está claro: el cuerpo, la mente y el espíritu necesitan recibir la misma atención.

Sal y pimienta negra recién molida: aquí tenemos la perenne invocación de los opuestos, los aspectos blancos y negros de nuestra naturaleza. Si queremos llenar el recipiente de nuestra vida espiritual, ambos, el bien y el mal, deben ser comprendidos. Después de todo, nada puede excluirse de la experiencia humana (esto parece un texto tántrico). Es más, la sal y la pimienta nos llegan en forma de granos, que es lo mismo que decir que nuestras cualidades buenas y malas nacen de los actos más pequeños. Por eso no somos buenos o malos en general, sino sólo en virtud de innumerables momentos, según el color de la corriente de nuestro ser por fuerza de la repetición.

Una pizca de pimienta de cayena: un color y un sabor tan pronunciados significan, claramente, la influencia espiritual de un adepto iluminado. ¿Qué haremos con la ambigüedad de esta medición? ¿Cuánto es exactamente una pizca? Aquí debemos confiar en la sabiduría del Universo en conjunto. El maestro sabrá exactamente lo que necesita para instruir a un adepto. Y es justamente en este punto del texto donde se añaden a la lista aquellos ingredientes que indican el calor del esfuerzo intelectual porque después de una pizca de pimienta de cayena, encontramos dos cucharaditas de jengibre fresco y una cucharadita de ajo. Eso forma una especie de trinidad que ejemplifica las dos partes de nuestra naturaleza espiritual (hombre y mujer) unidas al objeto de la meditación.

Siguen *ocho gambas*, peladas y cortadas en cubos. Las ocho gambas representan, obviamente, las ocho preocupaciones que todo aspirante espiritual debe despreciar: fama y desgracia, perdidas y ganancias, placer y dolor, salvación y culpa. Todas y cada una necesitan ser desvenadas, peladas y troceadas, es decir, purgadas de su poder de encantamiento e incorporadas al sendero de la práctica.

Debería ser obvio que tan acrobática metáfora puede hacerse con casi cualquier texto y que, por tanto, carece de sentido. Tenemos una escritura que es como una mancha de Rorschach: allí donde el ocultista es capaz de encontrar principios mágicos perfectamente reflejados, el místico convencional puede hallar una receta para la trascendencia, y el totalitarista dogmático puede escuchar a Dios diciéndole que suprima la inteligencia y la creatividad de los demás. No digo que no haya autores que hayan acuñado información espiritual o mística alegórica, o producido un texto que requiera un intenso esfuerzo hermenéutico para cobrar sentido. Si, por ejemplo, se coge una copia del

Finnegan's Wake de Joyce, y crees encontrar en él alusiones a varios mitos cosmogónicos y esquemas alquímicos, es muy posible que tengas razón porque Joyce las puso allí. Pero dragar un escrito de esa forma y descubrir la ocasional perla es poco más que un juego literario.

275. Para un reciente tratamiento de la fenomenología de la meditación budista compatible con mi utilización de la misma aquí, ver B. A. Wallace, «Intersubjectivity in Indo-Tibetan Buddhism», *Journal of Consciousness Studies* 8, 5-7 (2001). Para un extenso discurso sobre la meditación hecho por neurólogos ver J. H. Austin, *Zen and the Brain* (MIT Press, Cambridge, 1998), y C. DeCharms, *Two Views of Mind: Abhidharma and Brain Science* (Snow Lion Publications, Othaca, N. Y., 1998).

276. Creo que esta metáfora es de Sri Nisargadatta Maharaj, pero he olvidado en cual de sus muchos discursos la leí.

277. Se dice a menudo que una persona no puede aprender estas cosas leyendo un libro, y normalmente es una verdad indiscutible. Yo quisiera añadir que nadie tiene garantizado el poder reconocer la no dualidad intrínseca de la consciencia por mucho que se tenga a un eminente maestro de meditación señalándosela. Las condiciones deben ser las adecuadas, el maestro hacer lo que de verdad se espera de él sin dar pie a dudas conceptuales, y el alumno debe estar dotado de suficiente concentración mental como para seguir sus instrucciones y notar lo que debe ser notado. En este sentido, la meditación es, indudablemente, una habilidad adquirida.

278. El reconocimiento de la no dualidad de la consciencia no es susceptible a un análisis lingüístico orientado. Aunque es perfectamente natural que los hombres que sólo conocen sus propios pensamientos intenten reducirlo todo al lenguaje, los esfuerzos de Wittgenstein y sus imitadores filosóficos no han profundizado lo suficiente para aportar alguna luz sobre este terreno. Quizá pueda leerse una intuición sobre estas cosas en el célebre enunciado de Wittgenstein: «Aquello sobre lo que no podemos hablar, debemos dejarlo pasar en silencio». Pero el verdadero misterio, que es aquello de lo que no podemos hablar, es que puede ser reconocido.

279. En efecto, hace muchos años que la meditación es objeto de estudios científicos. Para un estudio exhaustivo sobre la cuestión, ver J. Andresen, «Meditation Meets Behavioral Medicine: The Story of Experimental Research

on Medita ñon», *Journal of Consciousness Studies* 7,11-12 (2000), pp. 17-73. Muchas de estas investigaciones han utilizado EEGs y medidas psicológicas, y al hacerlo, no han intentado localizar cambios en las funciones cerebrales. La mayoría de los estudios que han empleado técnicas modernas de neuroimagen no han estudiado la meditación relativa al auto-sentido per se. Para los resultados de un estudio SPECT, ver A. B. Newberg y otros, «The Measurement of Regional Cerebral Blood Flow during the Complex Cognitive Task of Meditation: A Preliminary SPECT Study», *Psychiatry Research: Neuroimaging Section* 106 (2000 y 2001), pp. 113-122. Que yo sepa, sólo un grupo ha empezado a trabajar con meditadores que producen el efecto específico y subjetivo de perder el sentido del yo; puede encontrarse un informe preliminar de esos estudios en D. Goleman, *La salud emocional: conversaciones con el Dalai Lama sobre la salud, las emociones y la mente* (Kairós, Barcelona, 1997).

280. F. Varela, «Neurophenomenology», *Journal of Consciousness Studies* 3,4 (1996), pp. 330-349, señala este punto respecto a la validez científica de los datos «subjetivos»: «La línea de separación entre el rigor y la falta de él no está trazada entre la primera y la tercera persona, sino más bien determinada por si existe un claro terreno metodológico que lleva a una validación comunal y un conocimiento compartido».

281. Me gustaría mencionar brevemente la preocupación ante el hecho de que la experiencia de la no dualidad obtenida mediante meditación sea enteramente privada, y por tanto no susceptible a una verificación independiente. ¿Estamos simplemente obligados a aceptar la palabra de un meditador? Y de ser así, ¿supone un problema?

Los que exigen una medida independiente de los acontecimientos mentales deberían considerar primero dos cosas: 1) muchos rasgos de la experiencia humana son inevitablemente privados y, como consecuencia, el autoinforme es nuestra única guía a su existencia: depresión, rabia, alegría, alucinaciones visuales y auditivas, sueños, incluso dolor, se cuentan entre los innumerables hechos «en primera persona» que sólo pueden ser verificados por autoinformes; 2) en los casos donde sí existen medidas independientes de estados internos, sólo existen en virtud de sus correlaciones fiables con el autoinforme. Ni siquiera el miedo, que está formalmente unido a una variedad de medidas fisiológicas y de conducta —incremento del principio de respuesta, aumento del cortisol, incremento de la conductividad de la piel, etc.—puede aislarse del estándar dorado del autoinforme. Sólo hay que imaginar lo que sucedería si los índices subjetivos de miedo se liberasen de tales medidas «independientes» si,

pongamos, el 50 por ciento de los sujetos asegurase no sentir miedo cuando suben los niveles de cortisol y sintiera terror cuando bajan. Estas medidas dejarían de tener aplicación en el estudio sobre el miedo. Es importante que no perdamos de vista el valor directo que tienen las variables fisiológicas y de comportamiento en el estudio de los acontecimientos mentales: sólo serán válidos mientras los sujetos digan que lo son. (Y con esto no quiero sugerir que la gente sea subjetivamente incorregible o que todo acontecimiento mental se estudia mejor recurriendo al autoinforme. No obstante, cuando el tópico a considerar es cómo le parecen las cosas al sujeto, nuestra única medida será el autoinforme).

282. Es más, a este respecto el futuro parece más bien el pasado. Podemos vivir para ver la perfección tecnológica de todas las ramas visionarias del misticismo tradicional: shamanismo (siberiano o sudamericano), gnosticismo, kabalismo, hermetismo y su engendro mágicamente renacido (hermeticismo), así como todos los demás caminos bizantinos por los que el hombre ha buscado al Otro en todas sus formas concebibles. Pero todos esos enfoques de la espiritualidad nacen del anhelo por el conocimiento esotérico y el deseo de excavar los estratos visionarios de la mente —en sueños, trances o desvanecimientos psicodélicos— en busca de lo sagrado. Aunque no tengo dudas de que hay experiencias notables a la espera de que el iniciado descarte cada uno de esos caminos poco frecuentados, el hecho de que la consciencia sea siempre el contexto prioritario y la condición de todas las experiencias del visionario no deja de ser una gran verdad clarificadora que marca a todas esas excursiones como fundamentalmente innecesarias. Que esa consciencia no es mejorada —ni vaciada del yo ni más misteriosa, trascendental, etc. — por la pirotécnica del esoterismo es un hecho que contempladores de todo tipo pueden confirmar con su propia experiencia.

La versión moderna del impulso visionario, quizás mejor ejemplificada en los exquisitos desvarios de Terence McKenna, es la ecuación de trascendencia espiritual con información de tipo trascendental. Así, cualquier experiencia (invocada con más efectividad gracias a la ayuda de drogas psicodélicas) en la que la mente se inunde de revelaciones paradójicas —visiones de otros reinos, seres etéreos, la gramática de inteligencias alienígenas, etc. —, es considerada una mejora de la consciencia ordinaria. Pero lo que aquí se pasa por alto es la sublimación de la propia consciencia, previa a la percepción sujeto/objeto. No hay duda de que esas sutiles revelaciones resultan cautivadoras para el intelecto (sean «verdad» o no), pero su impermanencia —cualquier visión que haya surgido, está destinada a desaparecer— prueba que tales fenómenos no son la

base de una transformación permanente.

No obstante, con esto no pretendo sugerir que esos paisajes «interiores» deban quedar inexplorados. El aumento de apariciones sutiles supone un interés intrínseco para cualquiera que desee adquirir más conocimiento sobre el cuerpo, la mente o el conjunto del Universo. Sólo digo que me parece un error buscar la libertad en medio de un continuum de posibles revelaciones, uno sólo criticado adecuadamente por las escuelas no duales de misticismo. Es más, la fascinación por ese esoterismo es en gran parte responsable del infantilismo y la credulidad de la mayoría de las expresiones espirituales de Occidente. Podemos encontrar meras creencias, unidas a la horrible presunción de su propia suficiencia, o toparnos con la frenética búsqueda de la novedad, experiencias psíquicas, profecías de condenación o esplendor, y mil errantes convicciones sobre la personalidad de Dios. Pero el hecho sigue siendo que cualquier cambio que tenga lugar en la corriente de nuestra experiencia —que cada uno de nosotros tengamos una visión de Jesucristo o que la totalidad del conocimiento humano pueda llegar a descargarse un día directamente a nuestras sinapsis— tendrá lugar primero, y sólo en la consciencia, y una vez libres del «yo». No creo que lo consigamos en un futuro próximo.

283. Que el misticismo entrañe la trascendencia de todos los conceptos es seguramente una cuestión abierta. Lo que afirmamos aquí es que el concepto que asegura nuestra percepción dual del mundo está siendo dejado de lado por los místicos.